

***Strīdharma* i en norsk kontekst**

**En studie av Sri Lanka-tamilske
hindukvinnens religionsutøvelse i norsk diaspora**



Silje Frantzen

Masteroppgave i religionshistorie

Institutt for orientalske språk og kulturstudier

Universitetet i Oslo

Høsten 2007



Takk

Et prosjekt som dette lar seg ikke gjennomføre om ikke mange frivillige stiller opp. Et problem kan være å komme i kontakt med et tilstrekkelig antall informanter. Jeg har vært så heldig å ha møtt positivt innstilte mennesker i arbeidet med prosjektet. De fleste har uttrykt glede over å kunne hjelpe, og jeg har aldri opplevd det som et problem når jeg har bedt om deres hjelp i tide og utide. Jeg vil spesielt rette en takk til alle mine informanter og dem som stilte opp for meg på Sivasubramanyar Alayam og Bergen Hindu Sabha. En spesiell takk også til dere som skaffet meg kontakter i Oslo og Bergen og dermed innpass til de tamilske miljøene. Uten deres hjelp hadde ikke prosjektet latt seg gjennomføre. Jeg er dere evig takknemmelig.

Under et prosjekt som dette er det også viktig å ha et familiært og sosialt nettverk rundt seg. Som masterstudent kan man lett føle seg alene i verden og det er fort gjort å vie livet til arbeidet med oppgaven. Derfor er det viktig å ha et liv ved siden av også. Jeg vil i den forbindelse takke venner og ikke minst familie for all støtte. Hadde ikke dere vært der for meg, hadde jeg aldri kommet så langt som jeg har gjort. Og til kjæresten min, Jo-Eystein, tusen takk for at du har vært tålmodig med meg under arbeidet med masteroppgaven. Uten din støtte og trøstende ord hadde den aldri blitt ferdig. En stor takk også til deg for at du tok deg tid til å korrekturlese oppgaven, en ikke så rent liten oppgave.

Som masterstudent er man selvsagt også avhengig av god faglig oppfølging. I den anledningen retter jeg en spesiell stor takk til veileder Hanna Havnevik. Takk for godt samarbeid under prosjektet. Oppgaven hadde aldri blitt ferdig hadde det ikke vært for dine inspirerende og kloke innspill.

Innholdsfortegnelse

KAPITTEL 1: INNLEDNING **5**

1. 1 TEMA, EMNE OG PROBLEMSTILLING	5
1. 2 FORSKNINGSLITTERATUR	7
1. 3 HINDUISMEN	10
1. 4 METODE	13
OM SANSKRIT- OG TAMILORD I OPPGAVEN	15
INFORMANTENE	15

KAPITTEL 2: ULIKE TEORETISKE PERSPEKTIVER **17**

2. 1 DIASPORA-TEORI OG SYNKRETISME-BEGREPET	17
<i>DIASPORA</i>	17
<i>SYNKRETISME</i>	19
2. 2 KVINNE-OG KJØNNSTEORI OG FEMINISME	19
2. 3 NATUR VERSUS KULTUR	21
2. 4 ”DEN PRIVATE” OG ”DEN OFFENTLIGE” SFÆRE	24
2. 5 MAKTT OG MOTSTAND	26
2. 6 KRITIKK AV VESTLIG FEMINISME	27

KAPITTEL 3: HINDUER I DIASPORA **29**

3. 1 ÅRSAKER TIL HINDUISMENS DIASPORA	29
3. 2 HINDUER I NORSK DIASPORA	30
3. 3 DIASPORATEMPELETS FASER	33
TEMPELETS BETYDNING	33
3. 4 BESØK I HJEMLANDET	35
3. 5 SRI LANKA OG NORGE	36

KAPITTEL 4: HINDUISMENS NORMATIVE KVINNEBILDER **40**

4. 1 HINDUISMENS OPPFATNING AV KVINNER OG DERES ROLLER	40
4. 2 <i>PATIVRATYĀ</i>-IDEOLOGIEN	42
4. 3 EKSEMPLER PÅ DEN IDEELLE HINDUKVINNEN	45
INFORMANTENE OM DEN IDEELLE HINDUKVINNEN	47

KAPITTEL 5: NORMATIV HINDUISME OG HINDUKVINNERS RELIGIØSE PRAKSIS PÅ SRI LANKA, I INDIA OG NORGE **49**

5. 1 RITUALER KNYTTET TIL DEN UGIFTE HINDUKVINNEN: BARNDOM OG MENSTRUASJON	49
HINDUSKRIFTER OM HINDUKVINNERS BARNDOM	49
KOMPARATIVT OM HINDUKVINNER OG BARNDOM I ET SAMTIDSPERSPEKTIV	49
INFORMANTENE OM RITUALER KNYTTET TIL JENTERS OPPVEKST PÅ SRI LANKA OG I NORGE	51
HINDUSKRIFTER OM MENSTRUASJON	53
KOMPARATIVT OM DAGENS PRAKSIS KNYTTET TIL MENSTRUASJON	54
INFORMANTENE OM RELIGIØSE TABUER KNYTTET TIL MENSTRUASJON PÅ SRI LANKA OG I NORGE	56
MENSTRUERENDE KVINNER SOM URENE?	62

5. 2 RITUALER KNYTTET TIL DEN GIFTE HINDUKVINNEN: EKTESKAP, SKILSMISSE, GRAVIDITET, FØDSEL OG LIVET SOM ENKE	63
HINDUSKRIFTER OM EKTESKAP	63
HINDUKVINNERS EKTESKAP I ET KOMPARATIVT PERSPEKTIV	65
INFORMANTENE OM RITUALER KNYTTET TIL EKTESKAP PÅ SRI LANKA OG I NORGE	66
<i>TĀLI, PODDU OG KUNKUMAM</i>	69
HINDUSKRIFTER OM GRAVIDITET OG FØDSEL	71
KOMPARATIVT OM RITUALER KNYTTET TIL GRAVIDITET OG FØDSEL PÅ SRI LANKA OG I INDIA	71
INFORMANTENE OM GRAVIDITET OG FØDSEL PÅ SRI LANKA, I INDIA OG NORGE	73
MØDRE SOM BARNES RELIGIONSLÆRERE	74
HINDUSKRIFTER OM SKILSMISSE	75
KOMPARATIVT OM HINDUKVINNER OG SKILSMISSE	76
INFORMANTENE OM HINDUISMENS NORMER KNYTTET TIL SKILSMISSE PÅ SRI LANKA OG I NORGE	77
HINDUSKRIFTER OM LIVET SOM ENKE	78
LIVET SOM ENKE I DAGENS INDIA	79
INFORMANTENE OM LIVET SOM ENKE PÅ SRI LANKA, I INDIA OG NORGE	80
 KAPITTEL 6: FESTIVALER, HØYTIDER OG FASTE	 82
 6. 1 TAIPONGAL ELLER PONGAL	 82
6. 2 NAVARĀTRI	83
6. 3 FASTE OG VRATA	85
6. 4 SUMANGALIPŪJĀ	87
6. 5 MAT SOM DEL AV FEIRING OG VEGETARIANISME	89
MAT	89
VEGETARIANISME	89
6. 6 TAMILERS FEIRING AV NORSKE OG KRISTNE TRADISJONER	91
 AVSLUTNING	 93
 ORDLISTE	 100
 LITTERATURLISTE	 103
SEKUNDÆRKILDER	103
OPPSLAGSVERK	108
INTERNETTKILDER	108
 SAMMENDRAG	 109

Kapittel 1: Innledning

1. 1 Tema, emne og problemstilling

Etter flere års studier, innen både sosialantropologi og religionsvitenskap i Bergen og religionshistorie i Oslo, har hinduismen satt dype spor. Denne eksotiske, fargerike og mangefasetterte religionen har virkelig appellert til min nysgjerrighet og fascinasjon. Hinduismen er så til de grader forskjellig fra den kristendommen som jeg lærte om i kristendomsfaget på grunnskolen. At studiet av religion kunne være spennende skjønte jeg derfor ikke før jeg i det små fikk kjennskap til de indiske religionene buddhisme og hinduisme innen religionsfaget på den videregående skole.

Tidlig i min studentkarriere skjønte jeg at dersom jeg skulle komme til masternivå så måtte det være noe innenfor hinduismen jeg skulle fordype meg i. Som sosialantropologistudent hadde jeg en drøm om å gjøre et langvarig feltarbeid i India. Her var jeg nok noe påvirket av den romantiske oppfatningen av antropologen som drar i felt på et avsidesliggende og eksotisk sted langt, langt hjemmefra der vedkommende går helt opp i de innfødtes levemåter og til slutt blir som en av dem, kanskje gjennom et uforståelig og skremmende initieringsritual.

Selv om jeg ikke har fått gjort feltarbeid i India, i hvert fall ikke ennå, fant jeg fort ut at det er mye annet spennende man kan undersøke innenfor hinduismen. Man trenger faktisk ikke å dra så langt som til India for å treffe hinduer. Norge er det landet i Norden med størst innvandrerbefolkning fra Sør-Asia med hindubakgrunn (Jacobsen 2001: 76). Av hindubefolkningen i Norge dominerer tamilene fra Sri Lanka. Per 1. januar 2007 bodde det 12 757 personer i Norge med bakgrunn fra Sri Lanka (Statistisk sentralbyrå 2007b). Hvor mange av disse som er tamiler og hinduer, er vanskelig å si. Det kommer ikke frem hos Statistisk sentralbyrå, men religionsviteren Knut A. Jacobsen skrev i 2001 at det bodde rundt 8000 tamilhinduer i Norge (Jacobsen 2001: 90). På seks år må man regne med at dette tallet har økt noe.

Tamilhinduene i Norge har flere forsamlingssentre som fungerer som tempel. I Oslo, Bergen og Trondheim finnes hindutempler og forsamlingssteder opprettet av tamiler. Mesteparten av tamilene er allikevel bosatt i og rundt Oslo. I Oslo har de tamilske hinduene gruppert seg i en religiøs organisasjon kalt Norges Hindu Kultursenter (opprettet rundt 1992/93) som er senter for feiring av religiøse høytider. Gjennom Norges Hindu Kultursenter

ble et tempel, Sivasubramanyar Alayam, tilegnet guden Śivas sønn, Murugan,¹ grunnlagt på samme sted og offisielt åpnet i 1998 (Jacobsen 2001: 97-98). I Bergen har tamilhinduene gruppert seg i Bergen Hindu Sabha, et tempel tilegnet guden Gaṇeśa.²

Det var etter å ha besøkt Sivasubramanyar Alayam i oktober 2005, som del av et kurs jeg fulgte på Blindern, at jeg fattet særlig interesse for tamilhinduene. Etter å ha vært vitne til et ritual utført, bestemte jeg meg for at det kunne være spennende å skrive om tamilhinduer i Norge. Jeg måtte bare finne ut nøyaktig hva jeg ønsket å undersøke. Interessen for hvordan kvinners liv utspiller seg i forskjellige religioner og kulturer, har lenge vært til stede. Jeg bestemte meg derfor for at det kunne være spennende å finne ut hvordan hindukvinner utfører sin religion i Norge. Hinduer og hindukvinner i Norge er grupper man hører lite fra og vet lite om. Mitt inntrykk er at innvandrere ofte oppfattes som synonymt med pakistanere, noe som flere av informantene også mener. En slik misforståelse grunner nok i at pakistanere er den største minoritetsgruppen i Norge (Statistisk sentralbyrå 2007a), men siden Norge er et land der mange kulturer og religioner er representert, synes jeg at det er viktig å rette fokus mot den enkelte minoritetsgruppe, for å unngå mangelfull kunnskap som ofte er roten til at fordommer og misforståelser oppstår. En stereotyp oppfatning av innvandrerkvinner er gjerne at de undertrykkes av sine menn, at deres liv utspiller seg innenfor husets fire vegger og at deres eksistens er rettet mot mannens og barnas velferd. Men kvinnes liv må da inneholde mye mer enn familieliv. Har religionen stor betydning i deres liv? Hvordan utfører de religionen i en annen kultur? Dette oppfattet jeg som et interessant utgangspunkt for masteroppgaven.

De fleste religioner ritualiserer større hendelser som skjer i menneskers liv, som fødsel, overgang til de voksnes rekke og død. I hinduismen er det særlig menns livsoverganger som markeres med ritualer. Men hvordan er dette for hindukvinner? Finnes det ritualer som markerer kvinners livsoverganger? Og hvordan er dette på Sri Lanka i forhold til Norge? Har ritualene blitt endret etter at kvinnene kom til Norge? I kapittel 5 blir en rekke ritualer knyttet til hindukvinnens livsstadier presentert med bakgrunn i normativ hinduisme, nyere antropologiske studier og mine informanternes utsagn. Jeg har utelatt ritualer knyttet til

¹ Murugan er guden Śivas sønn. Han er også kjent under navnet Skanda. Jacobsen skriver at Skanda er særlig populær i Sør-India, og det er her han er mest kjent som Murugan eller Subramanya (2003: 132). Murugans ridedyr er en påfugl (*ibid.*: 231), og han er derfor lett gjenkjennelig på avbildninger siden han fremstilles ofte sammen med en påfugl.

² Gaṇeśa er en gud som er lett gjenkjennelig på grunn av sitt elefanthode. Han er sønn av Śiva og Pārvatī og anfører av Śivas tjenende skarer. Gaṇeśa tilbes av hinduer for å fjerne hindringer, og han beskytter mot ulykke. Ved templer avbildes han gjerne som dørvokter (Kværne og Vogt 2002: 121).

død siden oppgaven baserer seg på hva informantene selv har opplevd, og jeg ønsker å fokusere på hvordan religionen utspiller seg for hindukvinner i det levende livet.

Hinduismen er en religion som tradisjonelt har vært sentrert i hjemmet. Man er ikke forpliktet til å besøke templer for å være en god hindu. Ritualer regnes derfor som like verdifulle om de gjøres i hjemmet eller i tempelet. Hvilke religiøse oppgaver har kvinner? Er disse oppgavene hovedsakelig knyttet til hjemmet? Er det slik at den private sfæren er forbeholdt kvinner mens den offentlige sfæren er forbeholdt menn?

I hinduismen feires utallige festivaler og høytider, og skal vi tro Jacobsen (2003: 210), feires flere tusen festivaler i India. Hvordan feirer hindukvinnene sine festivaler i Norge? Feirer de egne kvinnefestivaler? Er dette likt på Sri Lanka og i Norge? Dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 6.

I hindulitteratur er det formulert en rekke ideelle måter hindukvinner skal leve på, og hindumytologien gir flere eksempler på rollemodeller for kvinner. Hvordan forholder informantene seg til disse idealene? Har idealene noen betydning for dem? For mer om dette, se kapittel 4.

1. 2 Forskningslitteratur

Det foreligger allerede en del materiale om hinduer og tamiler i Norge. Blant annet skriver religionshistorikeren Ram Gupta i *Being a Hindu in Oslo: Youth, Change, and Continuity* om hvordan unge hinduer med bakgrunn fra Nord-India opplever å være hinduer i Norge ut fra tanker og følelser om religion, verdier og tro, tanker om kristendommen, hvordan forklare hinduismen til andre, hva hinduismen betyr for dem, hvordan de lærte om hinduismen, rituell aktivitet, gudsforhold og deltakelse i organiserte aktiviteter (Gupta 2006: 31).

I materialet om tamiler finner vi blant annet den norske antropologen Øivind Fugleruds avhandling "Between Nation and State: Aspects of Tamil Refugee-migration from Sri Lanka to Norway", der han presenterer og diskuterer en gruppe Sri Lanka-tamilske flyktnings situasjon i Norge. Temaer som Fuglerud (1996: 1) tar opp er tamilenes kulturelle bakgrunn, situasjonen på Sri Lanka og tamilenes møte med Vesten. Religionsviteren Knut A. Jacobsen har skrevet om hindudiaspora i Norge, og i *Verdensreligioner i Norge* fra 2001 skriver han blant annet om tamilhinduers historie og grupperinger i Norge (se kapittel 3), og i artikkelen "Establishing Ritual Space in the Hindu Diaspora in Norway" skriver Jacobsen om hvordan tamilhinduer i Oslo omdanner en innsjø i norsk natur til et helligsted (Jacobsen 2004: 134-146). Marianne Ecker (1999) skriver om tamilske kvinners opplevelser som flyktninger i

sin hovedfagsoppgave i sosialantropologi: "Eksilets smerte: om Sri Lanka-tamilske kvinner i Norge".

Felles for disse nevnte arbeider er at de ikke legger vekt på hvordan de tamilske kvinnene i Norge utfører sin religion. Av de emnene som er blitt skrevet om hinduer og tamiler i Norge, er kvinner og deres religion et underrepresentert tema. For eksempel nevner Fuglerud kvinner bare under temaet ekteskap, i *Verdensreligioner i Norge* og artikkelen "Establishing Ritual Space in the Hindu Diaspora in Norway" nevner ikke Jacobsen kvinners religiøse liv, og hos Ecker er kvinnes religion et bitema. Gupta bruker riktignok kvinnelige informanter, men de nordindiske kvinnelige informantene hans tilhører ikke mitt interessefelt (tamiler), og Gupta legger ikke vekt på hvordan religionen utføres av kvinner spesielt. Det synes som om få forskere i det hele tatt har arbeidet med en religionshistorisk innfallsvinkel på hindukvinnens religiøse liv i norsk diaspora. Det er derfor på tide at det skrives en akademisk oppgave om hvordan tamilske hindukvinner utfører sin religion i Norge. I denne oppgaven tar jeg på meg det oppdraget.

For å sette mitt eget materiale inn i en større kontekst har jeg benyttet meg av en del sekundærlitteratur bestående av analyser av eldre hinduiske tekster som omhandler hinduismens normative kvinnesyn og nyere antropologiske studier som legger vekt på hindukvinnens religionsutøvelse. Av sekundærlitteratur som bygger på skriftlige kilder, har jeg brukt Poul Tuxens *Kvinden i det gamle Indien* fra 1944 som omhandler kvinnens stilling i det gamle indiske samfunn. Hans tekststudium baserer seg på eposet *Mahābhārata*, *dharmasūtraer*, *dharmasāstraer* (i første rekke *Manus lovbok*), lærebøker i hjemmeritualer og erotikk, og diverse fortellinger og noveller (Tuxen 1944: 9).³

Jeannine Auboyers *Dagligt liv i det gamle Indien* (dansk utgave ved Niels Steensgaard) fra 1968 baserer seg på indiske kilder fra tidsrommet 200 f.v.t til 700 e.v.t (Auboyer 1968: 10), og hun vektlegger kontinuiteten i indisk kultur og samfunnsstruktur, det vil si at det moderne India er formet av flere tusen år gamle tradisjoner (Glomseth 2005: 9).

Julia Leslie's *The Perfect Wife* fra 1989 analyserer *Strīdharmapaddhati* (*Guide to the Religious Status and Duties of Women*) skrevet i det 18. århundre av Tryambakayajvan (Tryambaka), en ortodoks *pandit* (*paṇḍita*) fra Thanjavur i det sørlige India (Leslie 1989: 3).

³ Jacobsen (2003: 82) skriver at *dharmasūtraer* og *dharmasāstraer* er tekster som er knyttet til de tradisjonelle vediske skolene. Tekster som disse omhandler sosial etikk, det vediske offer og den ideelle *brahmin* og konge. *Dharmasāstra*-tekstene som blir vektlagt i denne oppgaven er *Manus lovbok* og Tryambakas *Strīdharmapaddhati*. *Manus Lovbok* i sin endelige form dateres vanligvis til rundt år 200 e.v.t (Fibiger 1998: 50).

Leslie skriver at teksten gir innsikt i de daglige rutinene på denne tiden, og da særlig i ortodokse hindukvinnens liv. Men hun poengterer at teksten, som andre *dharmasāstraer*, er en blanding av virkelighet og utopi (*ibid.*) og at teksten må sees som et forsvar av datidens kulturs ortodokse idealer (*ibid.*: 4).

I tillegg har jeg benyttet antropologiske studier, hovedsakelig fra India, først og fremst Doranne Jacobsons og Susan S. Wadleys *Women In India: Two Perspectives* fra 1995. Artiklene i denne samlingen handler hovedsakelig om kvinners situasjon i Nord-India, og som Jacobson skriver, er artiklenes mål å skape en dypere forståelse av kvinners roller og status i det moderne India (Jacobson 1995b: 1).

Øyvind Jaer, norsk antropolog, vil med sin monografi *Karchana: Lifeworld-Ethnography of an Indian Village* fra 1995 gi en antropologisk beskrivelse av det hinduiske bondesamfunnet i landsbyen Karchana, i den nordindiske delstaten Uttar Pradesh (Jaer 1995: preface).

Nyttige er også flere antropologiske monografier og artikler som omhandler kvinners religiøsitet, status og roller i Sør-India og på Sri Lanka. I *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India* fra 2004, skriver C. J. Fuller om hinduismens folkelige uttrykk i Sør-India, da særlig fra byen Madurai. Fullers beskrivelse gir komparativt interessant materiale til denne analysen fordi det kulturelle og religiøse i Sør-India og på Sri Lanka er nært beslektet.

Sissel Egdens hovedfagsoppgave i sosialantropologi, ”’Tirsdager er for Mariyamma’: om utforming og betydning av kvinnelighet blant brahminere i Bangalore” (2000), handler om hvilken betydning kvinners roller og kvinnelighet har for opprettholdelse av kasteverdier (Egden 2000: 5), samt hvordan det oppleves for disse kvinnene å bli ”pålagt” tradisjonelle religiøse og praktiske roller i hjemmet (*ibid.*: 7).

I *Hindu Women and The Power of Ideology* fra 1998 skriver Vanaja Dhruvarajan om kvinners liv i landsbyen Musali i den sørindiske delstaten Karnataka og om hvordan *pativratyā*-ideologien virker inn på deres liv (se underkapittel 4. 2).

I artikkelsamlingen *Roles and Rituals for Hindu Women* (1991) redigert av Leslie, finner man et knippe artikler som omhandler flere aspekter ved kvinners liv, blant annet Hélène Storks ”Mothering Rituals in Tamilnadu: Some Magico-Religious Beliefs” som handler om hvordan folkemedisin og hekseri sammen former essensielle elementer i dagens barnestellrutiner i Sør-India (Stork 1991: 89).

Den norske sosiologen Else Skjønberg skriver i *A Special Caste?: Tamil Women of Sri Lanka* (1982) om hvordan forholdet mellom kjønn, kaste og klasse former Sri Lanka-tamilske kvinners liv.

Selv om de fleste nevnte bøkene og avhandlingene omhandler kvinner i India, med unntak av Skjønberg som skriver fra Sri Lanka, er de allikevel viktige i denne sammenheng, fordi de viser hvilken mangfoldig religion hinduismen er og fordi alle tar opp ulike sider ved hindukvinnens liv. Hinduismen er ingen enhetlig religion, og hvordan hinduer utfører sin religion kan variere, ikke bare fra region til region, men også innad i mindre enheter som landsbyer. Å gi et sammenfattet bilde av hinduismen er derfor nærmest umulig, og det er heller ikke ønskelig her. Det synes mer fruktbart å gi et nyansert bilde på hvordan hindukvinner utfører sin religion, uavhengig om de bor i India, på Sri Lanka eller i Norge. Fullers bok er for eksempel særlig interessant fordi den omhandler den sørindiske delstaten Tamil Nadu, og som navnet tilsier er store deler av befolkningen her tamiler. Det finnes flere likhetstrekk mellom tamilske hinduer uavhengig om de kommer fra Sør-India eller Sri Lanka. *Thaipongal* (se underkapittel 6. 1) er for eksempel en tamilsk festival som feires blant tamiler i både Sør-India og på Sri Lanka, og tamiler i både Sør-India og på Sri Lanka feirer, som vi skal se under (se underkapittel 5. 1), jenters første menstruasjon. Jacobson og Wadleys artikkelsamling *Women in India: Two Perspectives* samt Jaers *Karchana: Lifeworld-Ethnography of an Indian Village*, begge fra Nord-India, er interessante fordi de gir et noe annet bilde av hindukvinnens religiøsitet enn slik den beskrives i litteratur fra Sør-India og Sri Lanka. Og det bildet informantene selv gir er noe annerledes enn det litteraturen presenterer.

1. 3 Hinduismen

Å definere hinduisme som religion blir for vidløftig og plasskrevende for denne oppgaven. Det er umulig å si kort hva hinduismen er. For gjennomgang av hinduismen vil jeg heller henvise til Knut A. Jacobsens *Hinduismen* (2003) og Klaus K. Klostermaiers *A Survey of Hinduism* (1994). Disse to verker gjennomgår hinduismens grunntrekk.

En kort innføring i hinduismens kaste- og klasseinndeling og livsstadiene og ritualene knyttet til dem er allikevel på sin plass. Selv om ikke klasser og kaster direkte er tema i denne oppgaven, er en innføring hensiktsmessig siden dette er aspekter som synes å være svært grunnleggende innen hinduismen. Kastetilhørighet kan også påvirke det rituelle liv for både kvinner og menn, noe som blir vist senere i oppgaven i blant annet tilknytning til enker.

Kaste (*jāti*) og klasse (*varṇa*)⁴ er begreper som blandes en del. Jeg vil karakterisere klassesystemet som en overordnet betegnelse, der hver av de fire klassene igjen deles inn i kaster. I følge Klaus K. Klostermaier (1994: 333) har kastesystemet vært en essensiell institusjon i hinduismen siden religionens begynnelse. I R̥gveda forklares klassenes (*varṇa*) opphav med at urmennesket *puruṣa* ofres.⁵ Fra hans munn kom *brahminene*, fra brystet kom *kṣatriyaene*, fra magen *vaiśyaene* og fra føttene *śūdraene*. Inndelingen viser hvilke typer arbeid folk skal gjøre. *Brahminene* hadde ritualer og hellige ord i sin varetekt, og de hadde som oppgave å være lærere og rådgivere. Krigerklassen *kṣatriyaene* hadde som oppgave å være konger og administratorer, *vaiśyaene* var bønder og handelsmenn, mens *śūdraene* var tjenere og gjorde mindreverdige arbeid (*ibid.*: 334). I tillegg er systemet et religiøst hierarki med *brahminene* på toppen:

”Brahmins were born into the highest caste on account of karma accumulated over past lives. Lesser karma resulted in lesser births. The birth as a *śūdra* was designed to atone for sins past” (Klostermaier 1994: 335).

Videre deles *varṇaene* inn i kaster. Den norske sosialantropologen Harald Tambs-Lyche beskriver kaster som en lagdeling der grupper med ulik kultur og nedarvet medlemskap organiseres i en religiøs rangorden (Tambs-Lyche 1996: 354). Renhet og urenheter klassifiserer folk innen kastehierarkiet. En vanlig term som brukes om de som faller utenfor klassesystemet er ”kasteløs” (outcaste). I dag er det mer politisk korrekt å kalle denne gruppen av mennesker for *dalit*, noe de også selv kaller seg, og det er denne betegnelsen som brukes i oppgaven. I dagens India er det ulovlig å erklære noen som så urene at de ikke regnes som del av kastesystemet, men dette fungerer allikevel ikke alltid i praksis (Jacobsen 2003: 84). De tre øverste klassene, *brahminene*, *kṣatriyaene* og *vaiśyaene*, kalles ”to ganger fødte” (twice-born). Disse klassenes religiøse innvielse (se under) betraktes som en spirituell fødsel (Klostermaier 1994: 530-531). Det er verdt å bemerke at det er menn, og ikke kvinner, som kalles ”to ganger fødte”. Kvinner, uansett klasse, går ikke gjennom de samme religiøse innvielser som menn.

Tett knyttet til læren om klassene er læren om livsstadiene og overgangsritualene. Ritualene knyttet til livssykluser dramatiserer de forskjellige betydningene og rollene de to

⁴ *Varṇa* betyr ”farge”.

⁵ *Vedaene* er en rekke tekster som regnes som åpenbarte, og å akseptere *Vedaenes* guddommelige opphav er det grunnleggende kriteriet for å kunne kalle seg hindu, i følge Klostermaier (1994: 14). Åpenbarte tekster kommer inn under kategorien *śruti*, som betyr ”det som er hørt” (Jacobsen 2003: 44).

kjønn har. Gutter fra *brahmin*-klassen gjennomgår mange overgangsritualer. Slike ritualer skal gjøre overgangen fra dette livet til det neste lettere for mannens sjel. Ritualene ledsages av resitasjon av *mantraer* (Dhruvarajan 1998: 60).⁶ Opprinnelig gjennomgikk menn flere overgangsritualer enn kvinner. Gutter og menn gikk tradisjonelt gjennom 16 overgangsritualer fra unnfangelse til død. Det er ikke lenger vanlig at alle disse overgangene markeres, med unntak av noen konservative *brahminer* (Jacobsen 2003: 216). Gutter går blant annet gjennom et innvielsesritual, *upanayana*, hvorpå de begynner elevstadiet der de tradisjonelt studerer *Veda*-tekstene under ledelsen av en lærer, *guru*. Det finnes ikke et innvielsesritual for jenter. Det ritualet som regnes som tilsvarende for jenter, er bryllupsseremonien, eller som vi skal se senere, markeringen av jenters første menstruasjon.

Det finnes en rekke seremonier som ikke direkte har en religiøs betydning, de er heller ment å skulle sikre et godt liv i denne verdenen. Under disse regnes seremonier som vuggeseremonien for både gutter og jenter, pubertetsseremonien for jenter, graviditetsseremoni for fruktbare kvinner og ritualer knyttet til enker (Dhruvarajan 1998: 60). Ritualer knyttet til menns livssykluser har en religiøs betydning, mens dette ikke er tilfellet for enkelte av de ritualene som markerer kvinners livssykluser. Bruk av *mantraer* under menns livssyklusritualer er et uttrykk for at ritualene tillegges en religiøs betydning. At menns ritualer har en større religiøs betydning enn kvinners, indikerer at hinduismen er en androsentrisk religion med mannen i sentrum.

Menns liv deles opp i fire livsstadier, *āśramaer*. Stadiene er: elev, familieperson, skogsbeboer og omvandrende asket. Meningen er at livets fire mål skal oppfylles i løpet av de fire livsstadiene. I løpet av elevstadiet oppfylles *dharma* (sosiale og rituelle plikter).⁷ Under stadiet som familieperson virkeliggjøres *dharma*, *artha* (økonomisk rikdom og politisk makt) og *kāma* (estetisk og erotisk nytelse). Som skogsbeboer oppgis *artha* og *kāma*, og personen trekker seg tilbake fra familielivet. På det siste stadiet som asket realiseres *mokṣa*, endelig løsrivelse fra *saṃsāra*, runddansens av gjenfødsler (Jacobsen 2003: 85).

Āśrama-læren omhandler menn og ikke kvinner. Kvinner har sin *strīdharmā*, det vil si plikter og rettigheter knyttet til kvinners liv. Jacobsen deler kvinners liv inn i tre livsstadier: pike, kone og enke. Et ektepar deler *dharma* og ekteskapet regnes som kvinners viktigste livsstadium (*ibid.*: 221).

⁶ *Mantraer* er hellige lyder som resiteres. Brukes i ritualer, meditasjon og yoga (Jacobsen 2003: 260).

⁷ *Dharma* har flere betydninger. Betydninger som religionshistorikerne Kværne og Vogt nevner er bærende prinsipp, fast ordning, moral, lov, religion (Kværne og Vogt 2002: 82). I følge Jacobsen (2003: 22) definerer *Manus Lovbok dharma* slik: "Tålmodighet, tilgivelse, selvbeherskelse, ikke stjele, renhet, sansekontroll, visdom, lærdom, sannhet og ro, dette er dharmas ti kjennetegn" (6.92).

Læren om overgangsritualene og livsstadier ble utarbeidet av representanter for den *brahminske* kjernetradisjon, og det som uttrykkes gjenspeiler hva som var denne gruppens interesser (*ibid.*). Gruppen bestod av lærde høykastemenn som var skolert innen en androsentrisk tradisjon, og ved å utarbeide *āśrama*-læren bidro de til at den androsentriske samfunnsstrukturen ble opprettholdt. Det kan være verdt å bemerke at det er blant høykaster androsentrismen synes å stå sterkest. En del eksempler viser at det er høykastekvinner som møter de strengeste restriksjoner, mens lavkastekvinner synes å være noe friere i enkelte tilfeller. Når det gjelder enker, for eksempel, er det ofte lettere for lavkastekvinner eller *daliter* å gifte seg på ny, en mulighet som ofte er lukket for høykasteenker. Dette kommer jeg tilbake til senere.

1. 4 Metode

Hovedmaterialet som ligger til grunn for denne oppgaven har jeg selv hentet inn under mitt feltarbeid som ble gjort fra september 2006 til januar 2007 i Oslo og Bergen. I tillegg har jeg benyttet meg noe av materialet som jeg samlet inn under feltarbeidsuken i Fredrikstad i regi av kurset KIS4010 Feltkurs for kultur- og idéstudier. Under feltarbeidsuken intervjuet jeg både kvinner og menn fra Nord-India og Sri Lanka. Ett intervju har blitt gjort over e-post.

Feltarbeidet mitt kan ikke regnes som et klassisk feltarbeid der man bosetter seg i den kulturen man studerer over lengre tid. Et slikt feltarbeid passer best når analysen skal gjøres andre steder enn i ens eget nærmiljø. Det var for eksempel unødvendig å bosette seg nær mine informanter fordi de ganske enkelt ikke bor konsentrert og fordi de bor i samme region som jeg. Man kan også diskutere viktigheten av å utføre et klassisk feltarbeid i mitt tilfelle, siden jeg ”bare” studerer det religiøse aspektet ved en innvandrergroupes liv og ikke alle sider ved den tamilske diasporakulturen.

Mitt feltarbeid kan karakteriseres som en form for *urbane feltarbeid* som har sin opprinnelse i amerikansk sosiologi på 1920-tallet, særlig da ved University of Chicago. Her grunnla sosiologer som Robert Park (1864-1944) og William Thomas (1863-1947) en egen sosiologisk feltarbeidstradisjon der førstnevnte studerte moderne liv og jobbet nær opp til det klassiske feltarbeidet, og sistnevnte studerte lokalsamfunn (*community studies*) blant annet i USA og Latin-Amerika. Forskere som disse to var interessert i å studere forskjellige moderne vestlige subkulturer heller enn eksotiske kulturer (Nielsen 1996: 38-39). Mitt eget feltarbeid avviker noe fra det ”klassiske” urbane feltarbeidet. Jeg har ikke vært bosatt blant

informantene og jeg har i all hovedsak basert min analyse på intervjuer av nøkkelinformanter. Noe observasjon er blitt gjort, men deltakende observasjon er ikke benyttet.

Min hovedmetode har vært en form for ustrukturerte intervjuer. Det vil si at samtaler har forløpt relativt fritt, samtidig som forhåndsbestemte temaer har styrt samtalerne. For øvrig var noen reservespørsmål forberedt i tilfelle informantene ikke skulle ha mye på hjertet. Intervjuene har funnet sted i informantenes hjem, på deres arbeidsplass, på kafeer og i templene i Oslo og Bergen. I tillegg til intervjuene har jeg observert utførelsen av flere ritualer. Ved Bergen Hindu Sabha og Sivasubramanyar Alayam har jeg observert utførelsen av *pūjā*er, og ved Bergen Hindu Sabha fikk jeg være til stede under en bryllupsseremoni.⁸ Et problem med å bare basere seg på intervjuer kan være at samtalerne gir normativ informasjon. Det er ofte forskjeller mellom det folk sier at de gjør og det de faktisk gjør. Ved å bo blant informantene og ved å ta del i dagliglivene deres, ville jeg fått observasjonsmateriale som kunne korrigere og utfylle intervjuene. Det kan innvendes at det er en svakhet med mitt materiale siden jeg mangler observasjonsdata, men jeg har under hele feltarbeidet vært klar over denne mulige feilkilden. Jeg har derimot forsøkt å analysere mine data kritisk ved å trekke inn komparativt materiale fra en rekke antropologiske studier.

Intervjuene var som regel en samtale mellom meg og en informant. En gang prøvde jeg å få til et gruppeintervju med fire personer, men dette ble vanskelig. Informantene snakket i munnen på hverandre, og da jeg lyttet til båndopptaket var det ting jeg ikke oppfattet fordi flere snakket samtidig. Jeg fant derfor ut at det lønner seg å snakke med én informant om gangen. Det er også lurt å lytte så fort som mulig til båndet etter at intervjuet er avsluttet. Da kan man huske hva som ble sagt selv om det er støy på båndet.

Det bør nevnes at hvilken metode som benyttes under innsamling av informasjon kan ha innvirkning på undersøkelsens resultater. Hvem som intervjues vil også påvirke resultatet. Det er vanskelig å si om mine informanter er representative for den større gruppen ”tamilske hindukvinner i Norge”, men materialet viser hvordan et lite utvalg tamilske hindukvinner praktiserer sin religion i Norge og på Sri Lanka.

I denne oppgaven er alle informantene anonymisert og personnavn som brukes er fiktive og har ingen tilknytning til informantenes virkelige identitet. Informantene kom jeg hovedsakelig i kontakt med ved å bruke kontakter som jeg hadde fra før, i tillegg til at jeg fikk nye gjennom bekjente. Noen problemer inntraff da jeg skulle komme i kontakt med informanter, som at noen ikke var punktlig til å la høre fra seg slik de hadde lovet, og jeg var

⁸ *Pūjā* er et tilbedelsesritual (Jacobsen 2003: 261).

nok litt forsiktig med å kontakte dem. Men da ”snøballen” begynte å rulle, løsnet det meste seg.

Om sanskrit- og tamilord i oppgaven

Gjennom oppgaven brukes en del sanskrit- og tamilord. Jeg har ikke selv studert disse språkene og har derfor liten kjennskap til dem. Jeg har valgt å skrive sanskrit-ordene slik de blir skrevet i litteratur som jeg har benyttet meg av, i første rekke Jacobsen (2003).

Flere av de tamilske ordene som informantene nevnte har jeg ikke klart å finne i litteratur jeg har benyttet. Jeg ba derfor informantene skrive dem for meg. I oppgaven skrives de tamilske ordene slik informantene skrev dem med latinske bokstaver.

Informantene

Informantene er hovedsakelig tamilske hindukvinner fra Sri Lanka, fra sent i tenårene til slutten av førtiårene. Som alderen tilsier er informantene på forskjellige stadier i livet. Noen er i full jobb og har barn, andre studerer og atter andre både jobber og studerer. Det er bare Radha av kvinnene som ikke er tamil. Hun kommer fra Nord-India. I tillegg har jeg snakket med *brahmin*-prestene Rama og Arjuna og en av informantenes mann, Shiva.

Et åpenbart kriterium som jeg satt var at informantene skulle være praktiserende hinduer. Noen av informantene sa at de ikke var spesielt religiøse, men det viste seg at de hadde mye å fortelle allikevel. Hinduismen er en så grunnleggende del av deres kultur at selv om de ikke ser på seg selv som særlig religiøse, så har religionen tydeligvis stor betydning i livene deres. Dette kom også til uttrykk da noen av informantene sa at de ikke kunne noe om hinduismen. Det virket på meg som om de var redde for de skulle gi meg feilaktig informasjon. Flere sa at jeg heller måtte snakke med *brahmin*-presten fordi; ”han kan og vet mye mer enn oss”. Allikevel, og til tross for sin påståtte uvitenhet om hinduismen, hadde de svært mye interessant å fortelle.

Informantene er:

Rama: *Brahmin*-prest.

Arjuna: *Brahmin*-prest.

Sita: 23 år, medisinerstudent, ugift og har bodd i Norge siden hun var fem år.

Usha: 35 år, høyskoleutdannet, gift, har barn og har bodd i Norge i fjorten år.

Shanti: 25 år, student, gift og gravid med sitt første barn og har bodd i Norge i fem år.

Uma: 35 år, student, jobber ved siden av studiene, gift, har barn og har bodd i Norge i atten år.

Savitri: I trettiårene, yrkesaktiv, gift, har fire barn og har bodd i Norge i elleve år.

Maya: I trettiårene, yrkesaktiv, gift og har barn. Hennes datter, Leeta (7 år) var med under intervjuet.

Parvati: 30 år, yrkesaktiv, har bodd i Norge i fem år, har en datter på 4 år, gravid med sitt andre barn og er gift med Shiva.

Shiva: 40 år, ingeniør, har bodd i Norge i 20 år, far til en jente på 4 år og er gift med Parvati.

Radha: I begynnelsen av trettiårene, yrkesaktiv, kommer fra Nord-India, gift og mor til to jenter.

Mira: I midten av trettiårene, lærer, skilt, har en datter og har bodd i Norge i 22 år.

Devi: I slutten av førtiårene, økonom, gift, har en datter og har bodd i Norge i 30 år.

Meenachi: 47 år gammel, gift, har tre barn, yrkesaktiv og har bodd i Norge i 28 år.

Antal: 18 år, født i Norge, ugift, skoleelev og datter av Meenachi.

Kavita: 28 år, gift, barnløs (vil gjerne ha barn snart), yrkesaktiv og har bodd i Norge i 18 år.

Tara: I slutten av trettiårene, gift og har to døtre.

Kapittel 2: Ulike teoretiske perspektiver

2.1 Diaspora-teori og synkretisme-begrepet

Diaspora

"Begrepet diaspora refererer til en situasjon hvor en religiøs eller etnisk gruppe lever som minoritet utenfor sitt opprinnelige land" (Jacobsen 1997: 442). I vårt tilfelle er den aktuelle minoriteten kvinnelige tamilhinduer fra Sri Lanka bosatt i Norge. Årsakene til at diaspora-grupper oppstår varierer. De fleste tamilene er kommet til Norge som flyktninger etter at borgerkrigen brøt ut på Sri Lanka i 1983, som arbeidsmigranter eller for å ta utdanning. Sistnevnte kategori kom særlig fra 1970-tallet.

Sri Lanka er et land som domineres av buddhistiske singalesere. De utgjør 74 % av befolkningen, mens tamiltalende hinduer utgjør 25 % (Fuglerud 1996: 4). Tamilene på Sri Lanka utgjør flere grupper. En gruppe kalles 'Indian Tamils' eller 'Tea Tamils' og holder til i det sentrale Sri Lanka. Dette er etterkommere av tamilske plantasjearbeidere som ble brakt til Sri Lanka (da Ceylon) fra Sør-India i det 19. århundre. På Sri Lankas østkyst lever to tamiltalende grupper som skal være etterkommere etter muslimske handelsfolk flere århundrer tilbake i tid. På østkysten finnes 'Sri Lanka-Tamil'-gruppen, som i offisielle registre er slått sammen med tamilene i nord. Tamiler i øst og nord sees dermed som tilhørende samme folkegruppe, samtidig som det er regionale forskjeller mellom dem, skriver Fuglerud (*ibid.*: 24).

Den tamilske migrasjonen økte etter de såkalte 'Colombo riots' i 1983, da over 2000 tamiler ble drept av singalesiske opprørere i løpet av noen dager. Dette har siden utviklet seg til en blodig borgerkrig der den singalesiske hær kjemper for en udelt stat, mens tamilske gerilja på sin side kjemper for en separat tamilske stat (*ibid.*: 4). Borgerkrigen herjer fortsatt Sri Lanka, godt over 20 år etter at den startet. Det er ikke rent sjeldent man hører om borgerkrigen i media.

Termen diaspora brukes ofte i dag for å beskrive så å si alle befolkningsgrupper som anses å befinne seg utenfor sitt arnested. Det vil si at deres kulturelle opprinnelse er i et annet land enn der de er bosatt og at deres sosiale, økonomiske og politiske nettverk krysser grenser eller til og med er verdensomspennende (Vertovec 2000: 141). Termens betydning har i den senere tid blitt svært vid og refererer også til kategorier som immigranter, gjestearbeidere, etniske minoriteter, flyktninger og reisende (*ibid.*: 141). Steven Vertovec identifiserer og

beskriver tre typer betydninger av diaspora. Disse er: (a) diaspora som sosial form, (b) diaspora som bevissthetstype og (c) diaspora som kulturell produksjon (*ibid.*: 142).

La oss begynne med den første betydningen av diaspora-begrepet. Tidligere var diaspora et begrep som refererte nærmest eksklusivt til jødenes eksil i Babylon. Begrepet fikk en negativ konnotasjon som refererte til jødenes traumatiske eksil fra sitt historiske hjemland med påfølgende spredning til mange land. Begrepet ble knyttet til negative erfaringer som tvungen forflytning, fremmedgjøring, tap og opplevelsen av å være ”offer”. En drøm om en gang å vende tilbake til hjemlandet knyttes gjerne til denne betydningen av diaspora (*ibid.*: 142). Et annet innhold i diaspora som sosial form er spesielle typer sosiale forhold som holdes sammen gjennom bånd til historie og geografi. Diaspora oppfattes som skapt av frivillig eller tvungen migrasjon. Medlemmene opprettholder sin kollektive identitet, ofte med referanse til en myte om felles opphav, historiske opplevelser og bånd til et geografisk område. De institusjonaliserer nettverk som overstiger territoriale stater og skaper nye organisasjoner, de opprettholder bånd til sine hjemland, de føler solidaritet overfor andre etniske minoriteter og de blir ikke, eller ønsker ikke å bli, fullt ut integrert og akseptert av vertsnasjonen. Dermed skapes følelse av fremmedgjøring og utestengelse. Andre ser på diaspora-situasjonen som en levemåte der man hører til flere samfunn samtidig. De som lever i diaspora konfronteres ofte med en todelt politisk lojalitet, både til sitt hjemland og til vertsnasjonen (*ibid.*: 142-143).

I den andre diasporatypen, diaspora som bevissthetstype, legges det vekt på diaspora-gruppens opplevelse, sinnstilstand og identitetsfølelse. I diaspora som bevissthetstype oppleves utlendighet som todelt eller som av paradoksal natur; det å være i diaspora oppleves både negativt og positivt. Negativt i den forstand at man opplever diskriminering og utestengelse, og positivt i den forstand at man identifiseres med en historisk arv eller kulturelle og politiske krefter, som for eksempel religion. W. E. B. Du Bois kaller dette en ”dobbelt bevissthet”, mens Paul Gilroy beskriver diaspora som følelsen av å være ”home away from home” (*ibid.*: 147).

Den tredje og siste typen av diaspora, diaspora som kulturell produksjon, diskuteres ofte i forbindelse med globalisering. Globalisering innebærer blant annet en verdensomspennende flyt av kulturelle uttrykk. I denne betydningen beskrives diaspora som del av en transnasjonal produksjon og reproduksjon av sosiale og kulturelle fenomener (*ibid.*: 153). Dette innebærer produksjon av blandede kulturelle fenomener. Fragmenter av kultur og identitet velges, synkretiseres og utarbeides fra mer enn én tradisjon. Bak denne kulturelle blandingen og miksingene står media og kommunikasjon i en særstilling. Dette finnes særlig blant ungdommer fordi de primært er sosialisert inn i forskjellige kulturer (*ibid.*: 154).

Jeg oppfatter diaspora-begrepet slik at det omfatter alle disse tre sidene, men jeg vil i hovedsak begrense meg til den første formen som Vertovec identifiserer.

Synkretisme

Synkretisme er et begrep som kan være nyttig i diasporaforskning. I følge antropologene Charles Stewart og Rosalind Shaw er synkretisme en omstridt term som ofte ilegges en negativ betydning. Med synkretisme menes ofte inautentisitet eller besmittelse av en antatt "ren" tradisjon av symboler og meninger tilhørende en annen tradisjon. Innen antropologien har "renhet" hatt liten betydning den senere tid, og synkretisme blir sett på som naturlig og positivt (Stewart og Shaw 1994: 1). *Anti-synkretrisme* innebærer at agenter aktivt beskytter tradisjonens grenser. Men, som Stewart og Shaw skriver, autentisitet eller originalitet avhenger ikke nødvendigvis av renhet. Både rene og blandede tradisjoner kan være unike (*ibid.*: 7).

I London feirer familier av både hindu- og sikhbakgrunn jul på mer eller mindre britisk måte (Baumann 1992: 102). De gir gaver, har juletre og spiser julemat som er vanlig i England. Dette er et klart eksempel på synkretisme. Som vi skal se senere feirer tamilhinduer i Norge også jul og bursdager nesten på samme måte som etniske nordmenn (se underkapittel 6. 6).

Et annet eksempel på synkretisme viser sosialantropologen Lale Yalçin-Heckmann i artikkelen "Are firework Islamic?". I hennes eksempel feirer tyrkiske migranter i Tyskland nyttår med fyrverkeri. En informant sier at han motvillig kjøper fyrverkeri til sine barn fordi tyske barn leker med fyrverkeri, men han oppfatter ikke dette som en muslimsk skikk (Yalçin-Heckmann 1994: 184). For de tyrkiske migrantene er kristendommen dominerende og mektig, og den effekten kirken får på de tyrkiske barna gjennom skolen må tas hensyn til. Tilpasning blir da nødvendig for å unngå at barn skal reagere negativt og kanskje snu ryggen til islam (*ibid.*: 186). Synkretisme oppstår når migranter velger å la sine barn assimilere elementer fra vertsnasjonens kultur eller religion, men eksempelet viser at dette ikke nødvendigvis er noe foreldrene liker.

2. 2 Kvinne-og kjønnsteori og feminisme

Fokus på kvinner i forskning gjorde seg gjeldende på 1970-tallet da krav om likestilling mellom kjønnene blomstret opp i den vestlige verden. Kvinner fikk nye roller, kom seg ut fra hjemmet og fikk utdanning på lik linje med menn. Forskere var plutselig ikke lenger bare

menn. Og med kvinnelige forskere kom også studier av kvinners liv. Kvinner mente at deres stemmer sjelden ble hørt, og at det var på høy tid at det ble gjort noe med samfunnets mannsdominans. I akademiske miljøer var det menn som forsket på menn, og kvinner ble ofte omtalt kun i fotnoter. Kvinner ble lenge fortiet og sett på som marginale i større kontekster. Det var menn som skrev historie. I denne sammenheng kan antropologen Edwin Ardeners teori om tause grupper ("muted groups") være interessant (Moore 1988: 3). Teorien bygger på at samfunnets dominante grupper skaper og kontrollerer de dominerende uttrykksformene. Dersom tause grupper uttrykker seg, tvinges de til å uttrykke seg på den dominante gruppens uttrykksmåter. Taushet ("mutedness") er et produkt av dominansforhold som finnes mellom dominante og undertrykte ("sub-dominant") grupper i samfunnet. Taushet i denne sammenhengen vil ikke si det samme som at kvinner bokstavelig talt forholder seg tause. De kan godt snakke, men de forblir "tause" fordi deres virkelighetsmodeller og verdensoppfatninger ikke kan uttrykkes gjennom samfunnets dominante mannssentrerte modeller (*ibid.*: 3).

"The dominant male structures of society inhibit the free expression of alternative models, and sub-dominant groups are forced to structure their understanding of the world through the model of the dominant group" (Moore 1988: 3).

Ardener mener at kvinner ikke kan bruke mannsdominante språk for å uttrykke det de vil, fordi menn og kvinner har ulike verdensoppfatninger. Modeller som antropologen mottar fra sine mannlige informanter i felten, er forståelige for antropologen fordi antropologen enten er mann, eller kvinne opplært i en mannsorientert disiplin. Mannssentrerthet ("male bias") eksisterer fordi etnografer og informanter bruker mannlige modeller fra egen kultur for å forklare tilsvarende i andre kulturer (*ibid.*: 3-4).

Som annen vitenskapskritikk hevder feministisk argumentasjon at det er umulig å forholde seg fullstendig nøytral og objektiv. Kritikken av objektivitet og nøytralitet gjelder særlig i fagtradisjoner som studerer mennesker. En forsker vil alltid være påvirket av sine egne verdier og holdninger (Gilhus og Mikaelsson 2001: 142). Den feministiske vitenskapskritikken hevder at vitenskap er blitt fremstilt i et mannsperspektiv, noe som fører til en fordreid og mangelfull kunnskap om virkeligheten. Dette innebærer både usynliggjøring av kvinner, kjønnsblindhet og at menn ukritisk betrakter verden fra sitt ståsted. En slik skjevhet kan betegnes som *androsentrisme*, eller mannssentrerthet. Her blir menneske

synonymt med mann, og kvinnen faller utenfor. Mannen blir normen for hva det vil si å være menneske (*ibid.*: 146-147).

Androsentrisk forskning har ikke bare vært et problem i religionsforskning. Det gjelder forskning innenfor de fleste disipliner. Det finnes flere eksempler på at kvinners liv er blitt oversett i forskningsanalyser. Ett eksempel er der antropologen Annette Weiners feltarbeid blant trobrianderne fra 1976 avdekket at kvinner hadde en unik rolle i det lokale økonomiske byttesystemet. Dette hadde antropologen Bronislaw Malinowski oversett da han gjorde feltarbeid hos det samme folket femti år tidligere (Geller og Stockett 2006: 6).

I løpet av de siste tiårene har kvinnestudier i stor grad blitt erstattet av kjønnsstudier. Kategorien ”kjønn” inkluderer både menn og kvinner og forskere har blitt opptatt av å ikke utelukkende studere kvinner, men også menns liv og samspillet mellom kjønnene. Hvordan kjønn defineres vil alltid være påvirket av historie, klasse, rase, kolonialisme og neo-imperialisme (Moore 1988: 189). Nyere studier analyserer hvordan kjønn konstrueres i ulike kulturer, på hvordan kjønn oppleves og rollen kjønn har i struktureringen av samfunn, historie, ideologi, økonomi og politikk. Det blir også fokusert på forskjeller mellom kvinner. Hovedkritikken mot kvinnestudier har gått ut på at forskere har tatt det som en selvfølge at det eksisterer en likhet mellom kvinner krysskulturelt (*ibid.*: 188). Kvinnestudier har vært opptatt av å samle materiale om kvinners liv og i mindre grad av teoretiske problemstillinger. Forskere er siden 1980 og 1990-tallet blitt mer bevisst på at definisjoner av ”kvinne” og ”mann” er kulturavhengige og vil variere fra samfunn til samfunn. Det tidligere aksepterte skillet mellom sosialt og biologisk kjønn er også blitt kritisert for å være en vestlig konstruksjon som ikke nødvendigvis passer på alle samfunn.

Det hinduiske kvinnesynet, som presenteres senere, vil være preget og påvirket av å ha blitt utformet i en sørasiatisk kontekst. Slik mine tamilske informanter opplever og definerer hvordan det er å være kvinner, kan derfor være annerledes enn hvordan for eksempel norske kvinner gjør det.

2. 3 Natur versus kultur

Mye av samtidens antropologi har vært opptatt av debatten rundt kvinners underordning, hvordan den oppstod og rundt spørsmålet om underordningen av kvinner er universell (Moore 1988: 12). I artikkelen ”Is Female to Male as Nature Is to Culture?” fra 1974 ønsker antropologen Sherry B. Ortner å finne en forklaring på hvorfor kvinner universelt synes å være underordnet menn. Ortner påstår at i alle samfunn er kvinner underordnet menn og at

man ennå ikke har klart å finne et egalitært eller rent matriarkalsk samfunn (Ortner 2001: 63). Hvordan skal den universelle underordningen av kvinner forklares? Hva er likt i alle kulturer som gjør at kvinnen er underordnet mannen? Ortners svar er at kvinner identifiseres med eller symboliserer noe som alle kulturer undervurderer, og dette mener hun er natur. I enhver kultur genereres og opprettholdes systemer av meningsbærende former, som for eksempel symboler, ved at menneskene transcenderer det naturlige, former det som de vil og kontrollerer det ut i fra egne interesser. Menneskene synes dermed å ha kontroll over naturen (*ibid.*: 65). Men hvorfor oppfattes kvinner som nærmere naturen? Ortner mener at kvinnens kropp er årsaken. Kvinnekroppens reproduktive evner fanger kvinnen i reproduksjon mens menn som mangler denne funksjonen må ty til det utenomkroppslige for å kunne skape noe gjennom symboler og teknologi (*ibid.*: 68). På grunn av kvinnens større kroppslige medvirkning i reproduksjon synes hun som nærmere naturen enn mannen. Siden hun på lik linje med mannen er del av menneskerasen regnes hun også som deltaker i det kulturelle, men defineres som mellomliggende kultur og natur. Kvinnen er naturlig skapende med sin egen kropp, mens mannen må skape kunstig ved hjelp av kulturelle midler og på denne måten opprettholde kulturen (*ibid.*: 69). Det er viktig å poengtere, som den britiske antropologen Henrietta L. Moore (1988: 15) skriver, at Ortner ikke mener at kvinner virkelig er nærmere naturen enn det menn er. Ortners mål er å identifisere hva det er som gjør at kvinner oppfattes som nærmere natur.

Kvinnens fysiologiske funksjoner har begrenset hennes sosiale bevegelser og bundet henne til det som universelt synes nærmere natur enn kultur. Kvinnekroppen produserer melk i sammenheng med graviditet og barnefødsler. Et spedbarn overlever ikke uten morens melk, og forholdet mellom mor og barn regnes som naturlig. Småbarn er avhengig av moren for å klare seg, og det er kvinnens oppgave å oppdra barna. Kvinnens aktiviteter er da begrenset av barnepass: "Woman's place is in the home" (Ortner 2001: 70).

Småbarns oppførsel oppfattes som nært knyttet til natur fordi de er usosialiserte. Siden barn knyttes til natur, kan kvinners assosiasjon til barn føre til at kvinnen regnes som nærmere natur enn kultur. Den private sfæren, der familie, reproduksjon og sosialisering av barn er i fokus, står i kontrast til den offentlige sfæren. Da kvinner assosieres med den private sfære identifiseres de også med lavere sosial og kulturell organisasjon (*ibid.*: 71) (for mer om den private sfæren, se underkapittel 2. 4). Kvinnen har hovedansvar for barnets tidlige sosialisering:

”It is she who transforms newborn infants from mere organisms into cultural humans, teaching them manners and the proper ways to behave in order to become full fledged members of the culture” (Ortner 2001: 72).

Gjennom barneoppdragelse deltar kvinnen i kultiveringen av natur. Men det er ofte ikke kvinnen som har ansvaret for gutters videre sosialisering:

”[T]heir [gutters] entrée into the realm of fully human (social, cultural) status can be accomplished only by men” (Ortner 2001: 72).

Det synes som om kvinner i mindre grad enn menn transformerer fra natur til kultur. Ved høyere nivåer i sosialiseringen tar menn over ansvaret (*ibid.*). Nettopp dette aspektet beskriver Jaer (1995: 48) i sin bok fra landsbyen Karchana i Nord-India: barn er i kvinners varetekt opp til femårsalderen. Etter at sønner har passert fem år vil de gradvis delta i mennenes verden gjennom arbeid, og de vil i større grad oppholde seg utenfor hjemmet under veiledning av mannlige slektninger. Til forskjell forblir døtre i mødrenes varetekt så lenge de oppholder seg i barndomshjemmet.

Ortners artikkel hadde stor betydning for antropologien sent på 1970-tallet og tidlig på 1980-tallet fordi den viste en måte å binde sammen kjønnsideologier og stereotypier i et større system av kulturelle symboler og sosiale roller og erfaringer. Kjønnsideologier og stereotypier varierer fra kultur til kultur, men enkelte symbolske assosiasjoner som gjelder kjønn synes å eksistere på tvers av kulturer (Moore 1988: 15). Ortners artikkel har høstet en del kritikk, særlig for sin natur/kultur- og kvinne/mann-opposisjon. Et problem med natur/kultur-opposisjonen er at kategoriene er kulturelt konstruerte på samme måte som ”kvinne” og ”mann”. Man kan ikke, som nevnt, anta at alle kulturer tillegger kategoriene den samme betydning som man gjør i vestlig tankegang. Det er heller ikke gitt at alle kulturer tolker natur og kultur som avgrenset og motsatt (*ibid.*: 19). Likevel gir Ortners analyse, i følge Moore, et utgangspunkt for å diskutere kulturell konstruksjon av kjønn og for å undersøke hvordan symbolske assosiasjoner gitt kategoriene ”mann” og ”kvinne” kan forstås som resultat av kulturelle ideologier heller enn innebygde kvaliteter eller psykologi (*ibid.*: 16).).

I følge antropologen Julia A. Hendon, har antropologer etter 1970-tallet gitt opp å forklare kvinners underordning som et universelt fenomen. I stedet fokuserer mange feministiske antropologer heller på å dokumentere variasjonene av kvinners opplevelser og hvordan opplevelsene henger sammen med for eksempel rase og klasse (Hendon 2006: 134).

Som vi senere skal se, er Ortners modell fruktbart å diskutere i sammenheng med hinduismens kvinnebilde. Dette kommer jeg nærmere inn på i underkapittel 4. 1.

2. 4 ”Den private” og ”den offentlige” sfære

En annen modell som har blitt brukt for å forklare kvinners underordning er å trekke et klart skille mellom ”den private” (domestic) og ”den offentlige” (public) sfære. Dikotomien har vært gjenstand for kritikk, men i følge Moore er modellen av stor betydning i sosialantropologien fordi den gir et analytisk redskap til å analysere sammenhengen mellom kulturelle verdier som assosieres med kategorien ”kvinner” og organiseringen av kvinners aktiviteter. Antropologen Michelle Rosaldo presenterte en av de tidligste fremstillingene av modellen (1974), der hun hevder at dikotomien er av universell karakter. Rosaldo mener (i likhet med Ortner) at kvinner assosieres med den private sfæren på grunn av deres reproduktive roller som mødre og barneoppdragere (Moore 1988: 21), og de to sfærene står i de fleste samfunn i et hierarkisk forhold til hverandre. Den private sfæren karakteriseres av aktiviteter sentrert rundt mødre og barn, mens den offentlige karakteriseres av aktiviteter og institusjoner som organiserer og underordner den private sfæren:

”Women and the domestic sphere are thus subsumed by, and considered less important than, men and the public domain” (Moore 1988: 22).

Kritikere av modellen har ment at det rigide skillet mellom de to sfærene er basert på vestlig tankegang. Vestlige samfunn i det sene 19. århundret og tidlige 20. århundret skapte en forståelse av politiske rettigheter basert på kjønn. Ved å skille mellom sfærene, ble ulike rettigheter tildelt mennesker tilhørende de respektive arenaene. De ulike rettighetene tilknyttet hver av sfærene skapte kulturelle oppfattelser av hva kvinner og menn skulle være. Ideer som dette har vedvart i vesten og har bidratt til å opprettholde inndelingen som analytisk rammeverk i sosialantropologi (*ibid.*).

Årsaken til at ideen om skillet mellom de to sfærene har blitt sett på som krysskulturelt, er at ideen forutsetter mor-barn-enheten som synes å være universell. Riktignok føder kvinner barn overalt, men at forholdet mellom mødre og barn er samfunnets byggestein, har lenge vært gjenstand for debatt (*ibid.*: 23). Morskategorien er en kulturell konstruksjon som oppfattes og forklares forskjellig i ulike samfunn. Det er også kulturelle forskjeller for hvordan kategorien ”kvinne” knyttes til morsegenskaper som fruktbarhet, morskjærighet, oppdragelse og reproduksjon. Det er i vestlig tenkemåte kategoriene ”kvinne”

og ”mor” overlapper hverandre. Hvordan man i vesten oppfatter og tenker om kvinner er knyttet til ekteskap, familie, hjemmet, barn og arbeid. Til tross for at empirien viser noe annet, antas det at barneoppdragelse er viktig i alle hjem i alle menneskelige samfunn (*ibid.*: 25).⁹ I følge Moore er kategoriene ”mor” og ”kvinne” kulturelle konstruksjoner og det finnes samfunn der kvinner ikke defineres kun på bakgrunn av sine reproduktive evner (*ibid.*: 28).¹⁰

Forskere som mener at underordningen av kvinner ikke er universell, legger vekt på å studere hva menn og kvinner faktisk gjør, og ikke hvordan samfunn oppfatter dem gjennom symbolske verdier. Slike forskere er mer opptatt av sosiologiske forklaringer på kjønn, det vil si kjønn som sosiale forhold (*ibid.*: 30). Et eksempel på en forsker som ikke ser kvinners underordning som universell, er den marxistiske antropologen Eleanor Leacock. Hun mener at det universalistiske synet på kvinners underordning stammer fra ahistoriske analyser som ikke tar hensyn til kolonialisering og framveksten av en kapitalistisk økonomi, og slike analyser er etnosentriske og mannssenterte. Leacock avviser at kvinners status er relatert til fødsler og barneoppdragelse, og hun mener at skillet mellom den private og den offentlige sfæren er uholdbare begreper for å analysere kjønnsrelasjoner. Leacock mener at kvinners underordning er resultat av utviklingen av privat eierskap over produksjonsmidler og at kvinner og menn i tidligere samfunn var autonome mennesker med lik verdi og status. Deres posisjoner var ulike, men den ene ble ikke overordnet den andre (*ibid.*: 31). Leacock argumenterer for at kvinners status er avhengig av deres tilgang til ressurser, hvilken type arbeid de gjør og hvordan produktene av deres arbeid distribueres. Hun bruker et eksempel fra indiansk etnografi der inndelingen i privat og offentlig sfære ikke gir mening fordi produksjon og styre inngår i både offentlig, økonomisk og politisk liv (*ibid.*: 32).¹¹

Er skillet mellom ”privat” og ”offentlig” sfære relevant for hindukvinner i norsk diaspora? Selv om dikotomien ”privat” og ”offentlig” sfære har vært gjenstand for kritikk, finner jeg den interessant med bakgrunn i Moores argument, at dikotomien er et analytisk redskap som kan analysere kulturelle verdier assosiert med kvinner og organisering av kvinners aktiviteter. Dikotomien skal senere brukes som et analytisk redskap når mitt eget materiale skal analyseres.

⁹ Jeg går ikke inn på Moores empiriske eksempel her, men det er å finne i Moore 1988: 26 - 27.

¹⁰ Eksempler på slike samfunn er australske aboriginere, amerikanske, asiatiske og afrikanske jeger- og sangersamfunn, og jeger- og hagebrukssamfunn (Moore 1988: 28).

¹¹ Moore nevner flere eksempler på forskere som stiller seg kritisk til den universelle underordningen av kvinner. For mer om det, se Moore 1988: 32.

2. 5 Makt og motstand

Det har tidligere blitt diskutert at kvinner universelt synes å være underordnet menn. Det interessante i den sammenheng er at kvinner allikevel kan utøve makt både privat og offentlig selv om menn er den dominante parten. Antropologene Roger M. Keesing og Andrew J. Strathern (1998: 277) gir et eksempel der en motvillig sjeik fra Midtøsten tvinges av sin kone, som aldri sees i offentligheten, til å inngå en allianse som bare er til fordel for ham og ikke hans undersåtter. Man kan da spørre seg om hvem av dem som egentlig har makt. Før vi går videre vil det være fruktbart å definere hva som egentlig menes med "makt" i denne oppgaven. Med "makt" menes en form for uformell myndighet som har sitt utspring i en persons karaktertrekk. Til motsetning er "autoritet" en formell status man får gjennom embeter, som for eksempel presteembetet.

Antropologien har sett en reorientering mot å legge vekt på sosiale aktører og de strategiene de bruker i sine hverdagsliv. Heller enn å legge vekt på antropologens egne modellanalyser, legges det mer vekt på aktørenes egne verdensoppfatninger og hvordan de påvirker sosial handling. Med vektleggelse på opplevelse, må det nødvendigvis også tas hensyn til selvet eller personen. I artikkelen "Women as Persons" fra 1976 argumenterer Elizabeth Faithorn for en analyse av forholdet mellom kvinner og menn der kvinner blir sett på som individer med makt. Et annet eksempel på slik analyse finner vi hos Weiners studie av trobriander-kvinner:

"Whether women are publicly valued or privately secluded, whether they control politics, a range of economic commodities, or merely magical spells, they function within that society, not as objects but as individuals with some measure of control" (Moore 1988: 38-39).

I dette ligger det at flere aktiviteter domineres av kvinner, og i disse aktivitetene har kvinnene makt (*ibid.*: 39). Som antropologen og sosiologen Susan Starr Sered skriver (1992: 6), har feministiske forskere kritisert nærmest alle sider ved samfunnet, men det har vært lite fokusert på de strategier kvinner har brukt for å unnvike patriarkalske institusjoner, de teknikker kvinner har brukt for å gjøre sine liv meningsfylte i en androsentrisk kultur og hvordan kvinner har utviklet sin egen "lille tradisjon" innen den "store tradisjonen". Med den "store tradisjonen" menes den normative religionen som utformes og forkynnes av religiøse autoriteter. Den "lille tradisjonen" er religionsutøvelse på det folkelige plan. Det vil si det folk virkelig tror og gjør. I de senere år har det blitt debattert i antropologien rundt disse

begrepenes gyldighet, men dette skal jeg ikke gå nærmere inn på.¹² I boken *Women as Ritual Experts* (1992), omhandlende eldre jødiske kvinner i Jerusalem, fokuserer Sered på kvinners tro og ritualer som de har skapt innen den ”store tradisjonen” (*ibid.*: 7).

”Motstand” er nært forbundet med ”makt”. Skal vi tro filosofen Michel Foucault, kan ikke de to konseptene diskuteres alene: ”where there is power, there is resistance” (Abu-Lughod 1990: 42). I artikkelen ”The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women” fra 1990 beskriver Lila Abu-Lughod hvordan beduin-kvinner utøver makt og motstand. Kvinnene konspirerer mot mennene ved å gi hverandre alibi ved besøk hos healere, venner eller slektninger, og de røyker sigaretter i hemmelighet til menn nærmer seg. Det er også vanlig at beduin-kvinner gjør motstand i bryllupssammenhenger. Det er mennene i familien som tar avgjørelser i bryllupsarrangering, men det hender at mødre forhindrer at døtre må inngå uønskede ekteskap (*ibid.*: 43). Jeg vil senere i min analyse vise hvordan hindukvinner kan ha makt slik Faithorn, Weiner, Sered og Abu-Lughod har vist.

2. 6 Kritikk av vestlig feminisme

Filosofen Uma Narayan kritiserer hvordan etnografi, og da spesielt feministisk etnografi om kvinner fra den tredje verden, har blitt fremstilt fra et kolonialistisk ståsted. Med utgangspunkt i sin kritikk av Mary Dalys artikkel om *satī* (for mer om *satī*, se side 79) argumenterer hun for andre måter å fremstille denne skikken på (Narayan 1997: 43). Vestlige feminister har blitt kritisert av den tredje verdens feminister for å ekskludere og marginalisere kvinners egentlige interesser, noe som fører til ulike feministiske teorier som ikke svarer til disse kvinnes interesser (*ibid.*: 44).

Narayan hevder at Daly ikke setter *satī* inn i en historisk kontekst, men diskuterer *satī* som om skikken er en utbredd praksis som i stor grad truer dagens indiske kvinners liv. Videre beskriver Daly *satī* som en uendret praksis. Kolonialistiske fremstillinger beskriver den tredje verden som ”... places without history ...” (*ibid.*: 48). ”All patriarchal practices in the Indian context seem *perennially in place*” (*ibid.*). Dalys fremstilling er kolonialistisk fordi den gir inntrykk av at den tredje verden domineres av tradisjonelle praksiser og fordi patriarkater i den tredje verden fremstilles som endringsløse:

¹² For mer om ”den lille” og ”den store tradisjonen”, se Obeyesekere 1963.

”In short, Daly’s overall picture suggests that Western patriarchy persists within and despite historical change, while Third-World patriarchy seems to persist without significant historical change” (Narayan 1997: 49).

Daly gir også et feilaktig bilde av *satī*-praksisen fordi hun ikke nevner at *satī* aldri har blitt praktisert i alle hindusamfunn og at enkelte indiske ikke-hinduiske samfunn overhodet ikke praktiserte *satī*. Hun nevner heller ikke at *satī* kun ble praktisert innen enkelte kaster og regioner (*ibid.*). Dalys mangel på kontekstualisering fører til den vestlige konstruksjonen av ”Third-World ’Traditions/Religions/Cultures’ that victimizes ’Third-World women’” (Narayan 1997: 51). Et unyansert bilde gir kultur skylden for problemer i den tredje verden (*ibid.*), og gir inntrykk av at den tredje verden karakteriseres av uendrede religiøse synspunkter (*ibid.*: 52). Dette er i følge Narayan problematisk fordi det fordunkler det faktum at problemer som kvinner i den tredje verden møter, faktisk ofte er resultater av modernisering og sosial endring. Narayan trekker særlig frem problemer som er skapt av økonomi og utviklingspolitikk som ofte hindrer kvinners tilgang til ressurser som land og arbeid (*ibid.*: 60). Hvordan kan så Narayans kritikk av vestlige feminister diskuteres med utgangspunkt i hinduismen? Dette kommer jeg tilbake til senere i analysen.

Kapittel 3: Hinduer i diaspora

3. 1 Årsaker til hinduismens diaspora

Hinduismen er i dag verdens tredje største religion og regnes å ha rundt en milliard tilhengere. Hovedsakelig er hinduismen utbredt i Sør-Asia, det vil si hovedsakelig i India, Nepal og på Sri Lanka (Jacobsen 2001: 82). I løpet av de siste to hundre år har religionen utviklet en betydelig diaspora som omfatter så å si hele verden. Migrasjon, som har oppstått som følge av arbeidsutvandring og flukt fra krig og konflikter, er hovedårsaken til at diasporaen eksisterer. I tillegg har familie av arbeidsmigranter fått tillatelse til å flytte etter. Det legges lite vekt på misjon innen hinduismen (Jacobsen 2003: 248). En hindu er som regel født hindu. Det er først i senere tid at enkelte hinduguruer har oppnådd internasjonal suksess med sine budskap utenfor tradisjonelle hindusamfunn. Særlig har *yoga* og meditasjon fått stor betydning i vesten (*ibid.*: 249). Eksempelvis bidro den engelske gruppen The Beatles med å skape interesse for *yoga* og meditasjon på 1960-tallet, inspirert av guruen Maharishi Mahesh Yogi. Dette er et fenomen som kommer inn under såkalt New Age-religion og skal ikke diskuteres videre i denne oppgaven.

Hindumigranter kan deles inn i tre grupper: (a) kontraktsarbeidere, (b) flyktninger og (c) arbeidsmigranter. Den første gruppen oppstod da India var under britisk herredømme.¹³ Indisk arbeidskraft ble rekruttert til plantasjearbeid i land som Mauritius, Guyana, Trinidad, Surinam, Fiji, Øst-Afrika, Sør-Afrika og Sri Lanka (Jacobsen 2001: 82). Den indiske arbeidsmigrasjonen til Sri Lanka førte til at øyen fikk en todelt hindubefolkning som består av de som hadde oppholdt seg der over lengre tid og de nyere ankomne hinduene fra India.

Til andre gruppe tilhører, i tillegg til de som flykter direkte fra hjemlandet, de hinduene som har bosatt seg utenfor India, men som på grunn av forfølgelse og diskriminering i det nye landet har måttet slå seg ned i et tredje land. De sistnevnte er såkalte annengangs diaspora-hinduer som har måttet flykte til blant annet Europa fra land som Sri Lanka og land i det østlige Afrika (*ibid.*: 83).

Den tredje gruppen er hinduer som har dratt fra India og Sri Lanka for å slå seg ned i vestlige land på grunn av jobb eller utdanning. Dette har i hovedsak foregått etter 1965 (*ibid.*). Diaspora-hinduene i Norge tilhører hovedsakelig andre og tredje kategori (*ibid.*: 89).

¹³ I følge Lille Norske leksikon (1993: 414) var India under britisk kontroll fra 1700-tallet frem til sin selvstendighet i 1947. Sri Lanka (da Ceylon) var britisk koloni fra 1796 til 1948 (*ibid.*: 968).

3. 2 Hinduer i norsk diaspora

Hinduismens tilstedeværelse i Norge er først og fremst et resultat av migrasjon. I tillegg finnes det nordmenn som har konvertert til hinduismen i alternative miljøer. Sistnevnte gruppe har stort sett blitt påvirket av indiske hinduguruer. I Norge er hinduismen representert med hinduer fra India (særlig Nord-India), Sri Lanka og annengangs diaspora-hinduer fra Øst-Afrika.

Allerede i 1914 bosatte den første hinduen seg i Norge. Det var den indiske *guru*en Swami Sri Ananda Acharya som var representant for neohinduismen.¹⁴ Han var misjonær og mente at neohinduisk filosofi kunne påvirke det norske samfunnet og dets utvikling. Ananda Acharya slo seg ned i Alvdal hvor han levde som hellig mann, *saṃnyāsin*, frem til sin død i 1945 (Jacobsen 2001: 114-115).

Etter Ananda Acharya fortsatte hinduismens historie i Norge da den katolske tamilen Antony Rajendram ankom i 1954. Selv om Rajendram ikke var hindu ble han allikevel en viktig skikkelse for tamilhinduismens utvikling her til lands. Han kom til Norge for å utdanne seg innen fiskerifag og ønsket å hjelpe dårlig stilte fiskere hjemme på Sri Lanka. Sammen med andre landsmenn startet Rajendram i 1971 et prosjekt kalt Cey-Nor Development Foundation for å hjelpe fiskerne på Sri Lanka. Gjennom organisasjonen fikk fiskerne informasjon om Norge som et mulighetens land med både jobb- og utdanningstilbud. De påfølgende innvandrerne fra Sri Lanka kom til Norge ved hjelp av Rajendram og Cey-Nor som spilte en sentral rolle for at vi i det hele tatt har en relativt stor befolkning av tamiler i Norge (*ibid.*: 91-93).

En annen person som har hatt stor betydning for hinduismen i norsk diaspora, er tamilhinduen Kandiah Mylvaganam fra Sri Lanka. Han har særlig vært betydningsfull for institusjonaliseringen av hinduismen i Bergen (*ibid.*: 95). Sammen med kone og barn åpnet han sitt hjem i 1978 for at andre hinduer i Bergen kunne delta i *pūjā* og *bhajan* (felles sang). Disse tilstelningene ble etter hvert holdt jevnlig. I tillegg var nordinderen Pandey viktig for hinduene i Bergen. Både Mylvaganam og Pandey arrangerte samlinger for hinduene i hjemmene sine. Pandey ledet blant annet en *Bhagavadgita*-lesegruppe. Slike møter i private hjem ble holdt i flere år til hindubefolkningen økte og det ble liten plass. Da begynte de å samles på en skole, og organisasjonen ble registrert som trossamfunnet Bergen Hindu Sabha (*ibid.*: 96-97). Under et besøk ved Bergen Hindu Sabha i desember 2006, ble jeg fortalt at

¹⁴ "Neohinduismen er et samlenavn på en rekke hinduistiske reformbevegelser som oppstod i siste halvdel av det nittende århundre i India. Mange av disse bevegelsene var påvirket av kristne tanker og representerte en etisk og intellektuell reform av hinduismen" (Jacobsen 2001: 114-115).

tempelstyret reiste til India for å kjøpe gudestatuer i 1995, og i 2000 ble det ansatt en *brahmin*-prest fra Sri Lanka. Organisasjonen holdt da til i leide lokaler på Danmarks plass i Bergen, men i 2004 kjøpte tamilene et gammelt kinolokale på Minde og innvidde et tempel der samme år. Det er dette som i dag er Bergen Hindu Sabha.



Bergen Hindu Sabhas inngangsparti.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)



Guden Gaṇeśa i *garbhagrha*, ”skjødrommet”, Bergen Hindu Sabha.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)

Etter hvert har Oslo blitt sentrum for tamilhinduismen i Norge. Siden gruppen av tamilske innvandrere i Norge består av både katolikker og hinduer, ble det først opprettet kulturforeninger som samlet folk fra begge religionene og både kristne og hinduiske høytider og festivaler ble feiret. Hinduene følte etter hvert behov for en egen hinduorganisasjon, og i

1992/-93 organiserte de seg i Norges Hindu Kultursenter. Det var gjennom denne organisasjonen tempelet Sivasubramanyar Alayam ble grunnlagt. Først ble de religiøse møtene holdt på en skole, men senere fikk de kjøpt en del av en fabrikkbygning på Ammerud, som ble gjort om til tempel og åpnet i 1998 (*ibid.*: 97-98).



Sivasubramanyar Alayams inngangsparti.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)



Guden Murugans hovedalter på Sivasubramanyar Alayam. På bildet er gudestatuen dekket til. Dette er vanlig når det ikke utføres religiøse ritualer.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)

I tillegg til tamilhinduer bor det også en del hinduer fra det nordlige India i Norge. De begynte å komme mot slutten av 1960-tallet, hovedsakelig for å skaffe seg arbeid. Disse utgjør i dag cirka 2000 til 2500 personer og har for det meste slått seg ned i Oslo eller i

Drammensområdet. Disse hinduene har gruppert seg i et tempel kalt Sanatan Mandir på Slemmestad i Buskerud (*ibid.*: 89). Det finnes også et par hundre gujarathinduer som måtte flykte fra det østlige Afrika under afrikaniseringen på 1970-tallet. Disse har i hovedsak slått seg ned i Østfold og rundt Oslo. I Fredrikstad, der de fleste gujarathinduene bor, har hinduene organisert seg i Gujarat Culture Club (*ibid.*: 90).

3. 3 Diasporatempelets faser

Etableringen av diasporatempler kan deles inn i tre faser. I diasporaens tidlige fase foregår gudstilbedelsen kun i hjemmet (Jacobsen 2001: 101). Man har enda ikke kommet til det steget å etablere et forsamlingssted for dette formålet. Før tamilene i Bergen fikk sitt eget tempel, samlet tamilene seg hjemme hos Kandiah Mylvaganam (*ibid.*: 96).

Den andre fasen inntreffer dersom diaspora-gruppen ekspanderer og man ikke lenger kan møtes privat. Da blir det aktuelt å leie et forsamlingslokale. Dette blir ikke et tempel fordi det er ingen *brahmin*-prester til stede og det finnes gjerne ikke innvidde gudestatuer, bare billedlige fremstillinger av guddommen (*ibid.*: 102).

Den tredje etableringsfasen inntreffer når hinduene har gått til innkjøp av et lokale og skaffet seg innvidde gudestatuer, det vil si at det er blitt arrangert ritualer for å ”invitere” guddommen til å ta bolig i statuen (*ibid.*).

Jacobsen hevder at tempelet ofte får en særs viktig rolle i diaspora. Hinduer har ingen plikt til å besøke tempelet, en hindu kan utføre sine ritualer hjemme, men i diaspora er det gjerne vanligere at hinduene jevnlig besøker tempelet (*ibid.*). I tillegg får tempelet en annen funksjon enn det det har i hjemlandet. Diasporatempelet får en sosial og kulturell betydning der man treffer andre med samme religiøse og kulturelle bakgrunn som en selv og man kan snakke sitt morsmål. Samtidig får tempelet en viktig funksjon i opplæring av barna både når det gjelder språk, kultur og religion (*ibid.*: 85). Diasporatempelet blir mer å regne som en sosialiseringsarena enn bare et gudshus.

Tempelets betydning

Som Jacobsen, mener Marianne Q. Fibiger (1998: 153) at tempelet dekker forskjellige behov i India og diaspora. I India brukes tempelet hovedsakelig til den daglige religiøse praksis, men blant hinduer bosatt i Nairobi har tempelet blitt et sosialt møtested og en institusjon som ivaretar religiøse festivaler og ritualer (*ibid.*: 154). I Southall i England, der 75 % av

befolkningen er hinduer fra Punjab (*ibid.*: 124), har tempelet fått flere betydninger enn den religiøse. Barna får religionsopplæring i tempelet, og for kvinnene har tempelet:

”... blevet det daglige mødested, hvor der udfolder sig et hverdagsliv mellem kvinderne, der giver social tryghed og selvværd” (Fibiger 1998: 154).

Hva mener informantene? Hvilken betydning har tempelet for dem? I norsk diaspora har få hinduer tempel i umiddelbar nærhet. Avstand har derfor innvirkning på tempelbesøkenes hyppighet. I tillegg har de liten tid, som informantene sier. Få har mulighet til å besøke tempelet oftere enn en gang i uken. Få kan besøke tempelet ukentlig, og de uttrykker vemod over det. På Sri Lanka er det alltid et tempel i nærheten og da blir det lettere å besøke det. I mine informanternes tilfelle er det derfor motsatt av hva Jacobsen hevder, at det er vanlig at diaspora-hinduer jevnlig besøker tempelet (Jacobsen 2001: 102). Det synes heller som om informantene mine besøkte tempelet oftere da de bodde på Sri Lanka enn det de gjør i Norge.

Uma har besøkt tempelet lite i Norge, og hun besøker det ikke regelmessig. ”Tempelbesøk er ikke nødvendig, gud er overalt”, sier hun. Selv om hun sjeldent går i tempelet, betyr det mye for henne. Her kan hun kle seg i *sari*¹⁵ og reflektere over sin religion og kultur, som hun er stolt av. Hun føler et fellesskap med de andre besøkende selv om hun ikke kjenner dem. Samtidig får hun tid for seg selv, i tempelet føler hun fred og ro. Umas eksempel viser at diasporatempler kan være en arena for mer enn gudstilbedelse. For henne har tempelet tydelig blitt et sted der hun kan leve ut sin kulturelle identitet.

Da Uma kom til Norge for 18 år siden fantes det ikke hindutempler her. I stedet besøkte hun en katolsk kirke. Hun gikk ofte til kirken og tente lys og tenkte på familien som hun savnet hjemme på Sri Lanka. I begynnelsen følte hun seg utenfor i det norske samfunnet på grunn av språkproblemer, og hun kjente få. Hun gikk derfor til kirken for å tenke over sin situasjon og søke trøst. Kirkebesøkene var til stor hjelp for henne da hun var ny i landet.

Ikke alle informantene legger vekt på det sosiale aspektet ved tempelet slik Jacobsen (2001: 85) hevder er typisk for diaspora-hinduer. Usha går i tempelet kun for å be eller delta i ritualer. For henne er det bare det religiøse som er i fokus under tempelbesøk. Treffer hun kjente er det hyggelig, men hun avtaler aldri å treffe noen. Hun synes det religiøse er viktigere og at man skal være stille og be.

¹⁵ *Sari* er et sørasiatisk tradisjonelt kvinneplagg. Kvinnene som er avbildet på oppgavens forside er kledd i *sari*.

Hva kan trekkes ut av Jacobsens modell i forhold til mine informanter? Vi ser klart at Uma gir tempelet en kulturell betydning, og at tempelet blir et kulturelt møtested for henne. Det at hun kan kle seg i *sari* her, noe hun kanskje ikke gjør andre steder, viser et klart kulturelt aspekt ved tempelet. Selv om tempelet ikke har andre funksjoner enn det religiøse for Usha, vil ikke det si at Jacobsens modell ikke er holdbar. Det tyder heller på at ikke alle velger å benytte seg av de forskjellige funksjonene et diasporatempel kan ha.

I Norge finnes ikke hindutempler bygd på tradisjonelt vis slik man ser i India og på Sri Lanka. Men hinduene i Oslo-området er på jakt etter tomt slik at de kan få bygget et slikt tempel med plass til mange mennesker. Når hinduene feirer store festivaler hender det ofte at det ikke er plass til alle, og mange må stå utenfor. I lengden blir dette uholdbart. Maya mener at det er på tide at hinduene får et ”skikkelig” tempel, siden muslimene i Norge har flere tradisjonelt bygde moskeer. Finansiering av byggingen er visst ikke det største problemet. Hinduene som bruker tempelet kommer til å donere penger til tomt og bygging. Utfordringen ligger heller i å finne en passende tomt, forteller Maya.

Det er vanlig at flere aspekter ved hinduismen er fraværende i diaspora, som templer bygget kun til det formålet, omvandrende asketer og hellige kuer (*ibid.*: 86), men går det i den retningen som hinduene i Oslo ønsker, kan et tradisjonelt bygd hindutempel snart bli en del av den visuelle hinduismen i norsk diaspora.

3. 4 Besøk i hjemlandet

Å oppholde seg i diaspora kan som nevnt medføre et ønske om å returnere til hjemlandet. Selv om de fleste av informantene ikke ser det som trygt å flytte hjem til Sri Lanka så lenge borgerkrigen vedvarer, har mange av dem besøkt hjemlandet. Parvati og Shanti, som begge har bodd i Norge i fem år, har enda ikke vært hjemme. Reisen er for lang og kostbar. Spesielt Parvati uttrykker tristhet over ikke å ha vært hjemme etter at hun flyttet til Norge. Hun ble tydelig på gråten da vi snakket om Sri Lanka. Det er mye hun savner der hjemme, og hun skulle gjerne ha vist foreldrene barnebarnet.

Uma dro ikke tilbake til Sri Lanka før hun hadde bodd i Norge i 14 år. Da hadde hun spesielt lyst til å dra til de templene som hun pleide å besøke da hun bodde der. Hun tok barna sine med seg til tempelet noen ganger for å vise det til dem. Da hun bare var der i to uker, var det viktigere å gjøre ting sammen med familien.

Usha har rukket å besøke Sri Lanka flere ganger etter at hun kom til Norge for 14 år siden. Når hun nå besøker Sri Lanka, er utøvelse av religionen mindre viktig enn da hun

bodde der. Dette kommer av at hun praktiserer religionen mindre i Norge, og det er blitt en vanesak. Hun besøker templer når hun er på Sri Lanka, men ikke like ofte som da hun bodde der.

Sita har besøkt Sri Lanka tre ganger etter at hun flyttet til Norge som femåring. Hun følger tradisjonene slik de gjøres på Sri Lanka når hun er på besøk. Det faller seg helt naturlig. ”Jeg får en tilfredshet ved å gjøre det på den komplette, originale måten”, som hun selv uttrykker det.¹⁶ Hun føler at det er spesielt å utføre ritualer når hun er på Sri Lanka. Det gir en god følelse at det er i hennes land, i hennes by og i hennes tempel.

Savitri har bodd i Norge i 11 år og har besøkt Sri Lanka to ganger. De gangene hun har vært hjemme har heller familien enn religionen vært i fokus. Det blir ikke tid til å gjøre så mye annet. Hun har allikevel tatt seg tid til å besøke templer, men i motsetning til da hun bodde på Sri Lanka, har hun ikke hatt tid til å hjelpe til med renhold og lignende i templene.

I følge Vertovec (2000:142) er drømmen om å vende tilbake til hjemlandet typisk for diaspora som sosial form. Dette er et trekk som er tydelig hos informantene mine. Jeg har forstått at hjemlandet er viktig for dem og de tenker en del på det. Under samtalene oppfattet jeg at flere av informantene tydelig savnet Sri Lanka og at landet har en spesiell plass hos dem.

3. 5 Sri Lanka og Norge

De fleste av informantene sier at da de bodde på Sri Lanka var de mer engasjert i ritualer, festivaler og religiøse oppgaver enn det de er i Norge. Tempelbesøk ble for eksempel gjort hyppigere på Sri Lanka enn i Norge fordi det er lettere på Sri Lanka å ta seg til et tempel. I de fleste byer og landsbyer på Sri Lanka er det mange templer å velge mellom, mens i Norge finnes bare tre, henholdsvis i Oslo, Bergen og Trondheim (Jacobsen 2001: 88). En annen årsak er at i Norge har hindukvinnene mindre tid til å besøke tempelet, noe som kommer av at det er vanligere her enn på Sri Lanka at tamilske kvinner er i arbeid utenfor hjemmet. I tillegg har mange av de tamilske kvinnene i Norge, som på Sri Lanka, også familier å ta seg av. Dette viser at hindukvinnenes liv i Norge ikke bare er sentrert i den private sfære. Livene deres synes å være noenlunde likt fordelt mellom den private og offentlige sfære. Rosaldos universelle teori fra 1974 om at kvinner utelukkende er knyttet til den private sfære og menn til den offentlige, synes derfor ikke å være fruktbar å anvende på de tamilske hindukvinnene i Norge. Ligestilling mellom kjønnene har vært på dagsordenen i Norge siden 1970-tallet og da

¹⁶ Sitat hentet fra intervju, september 2006.

er det naturlig at de tamilske hindukvinnene i Norge, slik som etnisk norske kvinner, blir påvirket av denne samfunnsendringen. Til forskjell kan modellen være mer passende som analytisk redskap for å forstå hindukvinner på Sri Lanka. Flere av informantene oppgir at på Sri Lanka har det vært uvanlig at kvinner jobber utenfor hjemmet. Den universelle dikotomien mellom offentlig og privat sfære har blitt møtt med mye kritikk i forskningslitteraturen, og som Sered skriver (1992: 9), er en statisk modell på kvinners religiøsitet verken ønskelig eller nødvendig. I Jerusalem har jødiske kvinners religiøse liv blitt flyttet fra den private til den offentlige sfæren da de ble eldre og ikke hadde barn og ektemenn å ta seg av. Det er derfor problematisk å gå ut i fra at kvinners liv kun utspiller seg i én sfære.

En del av den religiøse praksisen på Sri Lanka bestod av å dra til tempelet om morgenen eller tilbringe hele dager der under festivaler og helligdager. I Norge blir dette så å si umulig, både for kvinner og menn, siden de aller fleste har jobb eller skole å gå til. I stedet for å dra til tempelet, bruker derfor mange hinduer i Norge tid foran hjemmealteret. Dette er også vanlig på Sri Lanka, men det synes som om hinduer i diaspora bruker mer tid ved hjemmealteret enn i tempelet. Usha sier at da hun kom til Norge var det viktigere for henne å ha et hjemmealter enn å dra til tempelet. Hun pleier å be ved alteret hver dag i fem minutter, og hun gjør *pūjā* på spesielle dager. Uma er den eneste av informantene som ikke har alter hjemme. På grunn av renholdet det krever, synes hun det blir vanskelig (Uma er gift med en katolikk, så et hjemmealter vil muligens også by på konflikter). Hun ber allikevel hver morgen og kveld inni seg. Gud er overalt, det er derfor ikke nødvendig å dra til et tempel for å treffe Gud, hevder hun. Som Sita sier:

”Det er ikke slik at man kommer til helvete fordi man ikke går i tempelet. Det er ikke noen som sier det. ... Men det er viktig at du er ren innvendig og at du er en god person. Det er det som teller.”¹⁷

Å gjøre *pūjā* ved alteret synes hovedsakelig å være kvinnenenes oppgave, noe som gjelder både i Norge og på Sri Lanka. Fibiger skriver at det er kvinner som utfører de daglige ritualene og ofringer til gudene både i hjemmet og i tempelet og at de gjør det ”... for at familien skal stå på god fod med guderne og derigennem også for egen persons skyld” (1998: 29). Det er en husmors oppgave å utføre ofringer hver dag på hele familiens vegne (*ibid.*). I følge Dhruvarajan er det kvinners oppgave å sørge for at stedet der *pūjā*en skal utføres er rent, og

¹⁷ Sitat hentet fra intervju, september 2006.

hun skal plukke blomster som skal brukes under seremonien, men det er mannen som skal gjennomføre seremonien. Kvinner gjør *pūjā* først etter at de har servert frokost til familien, før de selv har spist (Dhruvarajan 1998: 50).

Bare to av informantene sier at ektemennene er opptatt av hjemmealteret. Kavitas ektemann tenner lys ved hjemmealteret hver dag. Savitris ektemann pleier riktignok ikke å gjøre *pūjā* ved alteret, men han bestemmer hvilken mat som skal ofres til gudene. Ellers bryr han seg ikke mer om ritualet, bortsett fra på viktige dager. Det synes dermed som om hindukvinner i Norge fortsatt har mye av ansvaret for religiøse ritualer som gjøres i hjemmet, selv om man ikke kan si at livene deres er sentrert i den private sfære.



En hindufamilies hjemmealter. Her har de arrangert alteret inne i et skap. Da kan skapet lukkes når gudene ikke skal utsettes for urenhet.

(Foto: Silje Frantzen, 2006)

Den indiske lærde Tryambaka, skrev i det 18. århundre at ethvert arbeid som gjøres av kvinner, bør gjøres i hjemmet (Leslie 1989: 168). Også i dagens India er huset kvinners domene (Fibiger 1998: 63). Det er de som har hovedansvaret for alt fra matlaging og barneoppdragelse til *pūjā* ved alteret. Men som Dhruvarajans (1998: 50) eksempel fra Karnataka viser, er det også vanlig at menn gjør *pūjā* hver dag. Dette synes å gjelde folk tilhørende *brahmin*-kaster. Folk fra lavere kaster gjør ikke *pūjā* daglig (*ibid.*: 53).

Et eksempel fra mitt materiale viser at kvinner også kan ha religiøse oppgaver utenfor hjemmet: de kan hjelpe til med forskjellige oppgaver som å stelle og rydde i tempelet og å lage i stand mat som skal ofres. Savitri pleide å ha ansvar for slike oppgaver i tempelet da hun bodde på Sri Lanka, men som Wadley skriver fra Nord-India (Wadley 1995b: 123), er det menn som er de legitime religiøse spesialistene, det vil si *brahmin*-prester. Dette gjelder også

Sri Lanka. I Norge derimot synes tempelorganiseringen ikke utelukkende å være forbeholdt menn. Ved Bergen Hindu Sabha kan kvinner ha verv i tempelorganisasjonen. To av mine kvinnelige informanter er medlemmer av tempelstyret. Tempelet i Bergen kan derfor ikke sies å være en ren androsentrisk organisasjon, selv om *brahmin*-presten alltid er mann. Det at kvinner kan være medlemmer i tempelstyret viser at kvinner kan ha en viss innflytelse i den offentlige sfære, men hvor mye de virkelig bestemmer og avgjør skal ikke diskuteres videre her.

Kapittel 4: Hinduismens normative kvinnebilder

4. 1 Hinduismens oppfatning av kvinner og deres roller

I følge Wadley er måten kvinnen oppfattes på i hinduismen av dualistisk karakter. På den ene siden er kvinnen givende, fruktbar og imøtekommende, men på den andre er hun aggressiv, ødeleggende og ondskapsfull (Wadley 1995b: 112). Den tosidige kvinnelige naturen finner vi igjen i hinduismens gudeverden der gudinnen Lakṣmī representerer den givende, fruktbare og imøtekommende kvinnen, mens farlige gudinner som Kālī og Durgā representerer den aggressive, ødeleggende og ondskapsfulle kvinnen.

Kvinnen er først og fremst *śakti* (energi/kraft), som er universets energiske og skapende prinsipp. Samtidig er hun *prakṛti* (natur), det materielle prinsipp (*ibid.*). En metafor som ofte brukes, er at hustruen oppfattes som den jordbunn (*kṣetra*) hvor mannen plasserer sin sæd (Tuxen 1944: 29). Natur er det aktivt kvinnelige i hinduenes oppfatning av "den kosmiske person". Mannen er *puruṣa*, det inaktive sjelelige prinsipp. Foreningen av *prakṛti* og *puruṣa* fører til verdens skapelse. Alt og alle inneholder de to aspektene (Wadley 1995b: 113). Her kan det trekkes en parallell til Ortners teori om at kvinner universelt knyttes til natur. Riktignok er naturassosiasjonen noe forskjellig i Ortners analyse og i hinduismen. Hos Ortner er det kvinnens reproduksjon som gjør at hun står nærmere naturen. I hinduismens oppfatning er det ikke hennes skapende prinsipp (*śakti*) som er natur, men det at hun er *prakṛti*, universets materielle prinsipp.

I hinduismen oppfattes kvinnen som energi og natur og natur er ukultivert. Ukultivert energi er farlig, og derfor kan en ukontrollert kvinne være truende. Til forskjell er kvinner som kultiveres og kontrolleres av menn vennligsinnede (*ibid.*: 114). I gudeverdenen kommer dette til uttrykk ved at vennligsinnede hindugudinner, som Lakṣmī, er gift og har latt sine menn ta kontrollen over sin seksualitet (*ibid.*: 115). Farlige hindugudinner er ikke kontrollert av menn og utgjør en stor trussel (*ibid.*: 116). Her kan det sies med utgangspunkt i Ortner at hindukvinner, natur, kontrolleres av menn, kultur.

Det todelte aspektet ved oppfatningen av kvinnen i hinduismen er essensielt for å forstå tradisjonens kvinneideal. Hvordan den ideelle kvinne skal oppføre seg finnes nedskrevet i hinduismens lovbøker, kjent som *dharmaśāstra*. Mytologi gir eksempler på kvinners oppførsel og gir vanlige kvinner modeller for korrekt oppførsel. De viktigste normene omhandler kvinnen som gift, og mesteparten av lov materialet legger vekt på kvinnens forhold til menn. Lovene omtaler kvinners forhold til ektemenn, sønner, fedre og

brødre (*ibid.*: 16-17). Som Cecilie Glomseth skriver (2005: 30), er flere av reglene i disse tekstene sentrert om hvordan mannen skal kontrollere en kvinnes *śakti* og hvordan en kvinne skal oppfylle sin rolle som hustru.

På grunn av sin antatte medfødte ondskapsfulle karakter, må kvinnen kontrolleres av menn i alle livsstadier. Hun kontrolleres av sin far og bror når hun er barn, av sin mann som voksen kvinne og av sin sønn som enke. Var faren død eller forhindret på noen måte i å utøve sin myndighet, kom datteren under sin brors autoritet (Tuxen 1944: 15). Som det står i *Manus Lovbok*:

“She should do nothing independently, even in her own house.

In childhood subjected to her father, in youth to her husband,

And when her husband is dead, to her sons, she should never

enjoy independence...

Though he be uncouth and prone to pleasure,

though he have no good points at all,

the virtuous wife should ever

worship her lord as a god” (Jacobson 1995c: 56)

Morsrollen er sentral for hindukvinner og mødre blir høyt verdsatt. Ord som *mātā* og *mā* (”mor”) assosieres med varme, beskyttelse og livgivende krefter (*ibid.*: 59). Kvinner som mødre blir aktet, men som barnløse blir de undervurdert. Det feminine prinsippet tilbes, men selve kvinnen i kjøtt og blod blir ydmyket, depersonalisert og dominert. Allikevel synes det som om hindukvinner stille godtar å bli behandlet på denne måten (Dhruvarajan 1998: vii). Når en hindukvinne blir mor, og da særlig til en sønn, øker statusen hennes i svigerfamilien. Ved å få en sønn har hun bidratt til å sikre familiens fremtid (*ibid.*: 87).

Det er gudinnene som mødre, og ikke hustruer, som påkalles for beskyttelse og hjelp. Samtidig fryktes de. Med sin biologi representerer kvinnen som mor både besudling og renselse, besudling som resultat av fødsel og renselse som resultat av livsviktig morsmelk. Mødre kontrollerer sin seksualitet, noe hustruen ikke gjør (Wadley 1995b: 121). Det er som seksuelle vesener kvinner blir fryktet og avskydd. *Brahminsk* tradisjon ser på kvinner som skamløse fristerinner ribbet for selvkontroll og tilbøyelig til å gå amok dersom de ikke kontrolleres av menn (*ibid.*: 59). Som det står å lese hos Sered: ”... women in a male model of culture are perceived as dangerous and polluting objects of sexuality and therefore must be controlled“ (1992: 71).

En gift barnløs kvinne blir sett på som like ufullstendig som en ugift kvinne (Jacobson 1995c: 73). Kvinner som har vært barnløse lenge får så ofte som mulig anledning til å tilbringe nettene med sine ektemenn. Barnløshet regnes som feil hos kvinnen (*ibid.*: 142). Som Glomseth (2005: 50-51) skriver, vet alle at også menn kan være skyld i barnløshet, men det er kvinnen som automatisk får skylden. Dette kommer av den nordindiske oppfatningen av kvinner og menn som henholdsvis ”marken” (*kṣetrā*) og ”frøet” (*bījā*). Marken kan være ufruktbar, det kan man se, men man kan ikke se med det blotte øyet at et frø kan være det samme. Infertilitet oppfattes derfor sjeldent som et problem som rammer menn. Det er kvinner som lar seg undersøke, oppsøker vismenn og ber til gud om å bli gravid. Glomseth gir et eksempel der en barnløs informants ektemann ikke ville la seg undersøke av frykt for at legen skulle finne ut at det var han det var noen galt med (*ibid.*: 51). Enkelte barnløse kvinner tar på seg skylden for sin barnløshet, selv om de vet at det er mannen som er steril. Disse kvinnene ser det som sin plikt som *pativratā* (se under) å påta seg lidelse og fornedrelse (*ibid.*: 52).

4.2 *Pativratyā*-ideologien¹⁸

Strīdharmā,¹⁹ kvinners plikter, kan oppsummeres som den hengivne hustru, *pativratā* (betyr hengivelse til mannen).²⁰ En *pativratā*s primære plikter er rettet mot ektemannens velvære (Leslie 1991: 78). Siden en *pativratā*s liv er sentrert rundt mannens liv, vil store deler av kvinners *strīdharmā* dermed utspille seg i den private sfære. I følge Fuller (2004: 20) er alle *dharmaśāstra*-tekster enige i at en hustrus viktigste plikter er å adlyde sin ektemann og ære ham som en guddom.²¹ En *pativratā* skal ideelt sett dø før ektemannen. Gjør hun ikke det, kan hun velge å begå selvmord på ektemannens likbål og siden bli tilbedt som gudinne (Leslie 1989: 1). I artikkelen ”Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women” oppfatter Mary McGee (1991: 78) utøvelsen av *pativratā*-idealet som kvinners votivritualer (*vrata*) *par excellence*. Livet som *pativratā* gir kvinner muligheten til å forsøke å oppnå tre av livets fire mål: *dharma*, *artha* og *kāma*. I følge *brahminsk* kjernetradisjon kan ikke en kvinne oppnå *mokṣa*. Da må hun først bli gjenfødt som mann. En kvinnes mål bør derfor være å oppfylle sin *strīdharmā*. Essensen i en hindukvinnes *dharma* er å dedikere sitt liv til ektemannen, ”... to live for him” (*ibid.*).

¹⁸ Dhruvarajan (1998: 26) kaller ideologien ”*pativratyā*”, og kvinnen som følger dette idealet ”*pativratā*”.

¹⁹ *Strīdharmā* er, i følge Jacobsen, ”plikter og rettigheter knyttet til kvinners (*strī*) liv” (2003: 221)

²⁰ *Pati* betyr ”far” og *vrata* betyr ”hengivelse”.

²¹ Se også Young 1987: 74.

Tryambaka mener at tre typer kvinner oppfyller kravene til betegnelsen *pativratā*: hustruen som dør før ektemannen, hun som følger ektemannen på likbålet og hun som lever et liv i sølibat og askese etter ektemannens død. Alle tre typene sikrer at kvinnen kommer til den samme himmelen som ektemannen (Leslie 1989: 304).

Pativratyā-ideologien har vært den ledende ideologien som har styrt hindukvinnens liv i utallige generasjoner. Ideologien har opprettholdt den patriarkalske sosiale strukturen som i utgangspunktet var årsaken til at ideologien oppstod (Dhruvarajan 1998: 26). Imidlertid synes ideologien å ha hatt mindre relevans i den vediske perioden, omtrent fra år 2500 til år 1500 f.v.t. Da skal kvinner til en viss grad ha kunnet velge ekteskapspartnere selv. De hadde utdanningsmuligheter, muligheter til å inngå skilsmisse og gifte seg på nytt og de kunne bevege seg relativt fritt. *Pativratyā*-ideologien var et ideal også i denne perioden, men det ble akseptert at kvinner kunne søke frelse på egen hånd (*ibid.*: 109).

Religionshistorikeren Katherine K. Young (1987: 72) maler et noe annet bilde av den vediske perioden enn det Dhruvarajan gjør. Hun mener at det var i denne perioden enkelte kritikkverdige trekk ved hinduismen oppstod: menns utdanningsnivå ble høyere enn kvinners, kvinner ble periodisk regnet som urene (under menstruasjon og ved fødsler) (*ibid.*: 71), det ble forbudt for kvinner å delta i religiøse sammenkomster, de måtte spise etter ektemannen, de hadde ingen makt, de hadde ikke rett til arv og de skulle snakke "... more humbly than even a bad man" (*ibid.*: 65). Videre økte fremkomsten av polygamiet, noe som førte til usikkerhet og konkurranse hustruene imellom (*ibid.*).

I dag er den gjengse oppfatning at en kvinne ikke kan beskytte seg selv fordi hun er fysisk svak og har liten viljestyrke. Kvinnekroppens renhet er spesielt viktig. Mannen har ansvaret for å beskytte kvinnen og sørge for at hennes kropp forblir rituelt ren. En av Dhruvarajans informanter fra Karnataka hevder at arrangerte ekteskap er best, for da er kvinnens renhet sikret. En kvinne kan (i hvert fall ideelt sett) gifte seg bare én gang og kun ha barn med én mann. Hun må derfor være nøye med å vokte sin renhet gjennom trofasthet (Dhruvarajan 1998: 28-29).

Forholdet mellom hustru og ektemann er ikke nødvendigvis gjensidig. En *pativratā* forventer aldri noe fra ektemannen, og hun ber ham aldri om noe. Hun tjener ham fullt og helt. Hensikten med ideologien vil forsvinne dersom *pativratā*en forventer seg noe som helst fra ektemannen (*ibid.*: 45).

Pativratyā-ideologien blir presentert som en evig, naturlig og selvinnlýsende sannhet, og den presenteres med en religiøs overbevisning som hindrer at man stiller spørsmål ved dens validitet (*ibid.*: 34). Kvinner blir overbevist om systemets legitimitet når de

gjennomfører ritualer og seremonier som utdyper ideologiens verdier (*ibid.*: 99). Om en kvinne regnes som lykkebringende eller ikke, avhenger av hennes forhold til menn. Som gift regnes hun som mest lykkebringende, og som enke regnes hun som minst lykkebringende (*ibid.*).

Pativratyā-ideologien opprettholder den patriarkalske strukturen ved at kvinners mål passer inn i strukturen. Kvinner blir overbevist om at de skal leve for og gjennom andre. Ideologien påtvinger kvinner sosial kontroll gjennom at de internaliserer ideer om moralsk overlegenhet ved underkastelse. En ideell kvinne ser ned på seg selv og lever for andres vel. Noen kvinner går så langt i å leve opp til dette at de nærmest forsaker seg selv, *satī*-praksisen (se side 79) er et eksempel på dette (*ibid.*: 100). Den ideelle hindukvinne er blyg, stille, tilbakeholden, ettergivende og passiv, og enkelte kvinner jobber hardt for å etterstrebe disse kravene. I følge Dhruvarajan har kvinnene i Karnataka internalisert troen på at de er onde og en byrde for menn. De synes de er lite verdt og at det er trist å være kvinne (*ibid.*). Kvinner regnes som impulsive, upålitelige og uærlige. De tar derfor ikke seg selv seriøst og lar menn ta styringen. Jenter blir opplært til å se på kroppen sin som forurensende. Noen kvinner og jenter tar derfor ikke vare på kroppen sin under sykdom, fordi de mener at det ikke er nødvendig å bruke tid på å pleie den (*ibid.*: 101).

Under påvirkning av *pativratyā*-ideologien har kvinner blitt gjort tause ved vektleggelsen på føyelighet, fromhet og selvoppofrelse, og de protesterer derfor ikke på den behandlingen de får. Her ser vi at hindukvinner er blitt gjort tause i tråd med Ardeners teori om "tause grupper" (se side 20). Hindukvinnene er blitt en "taus gruppe" fordi menn har konstruert og kontrollert det som regnes som normativ oppførsel for hindukvinner. Når "tause grupper" uttrykker seg, gjør de det slik den dominante gruppen gjør det. Dette kommer til uttrykk i hindukvinnenenes tilfelle når de har internalisert *pativratyā*-ideologien og lever etter den.

Det er viktig å poengtere at kvinner selv kan være med på å opprettholde det patriarkalske samfunnsmønsteret og at de ikke bare er ofre for det. Mødre lærer opp sine døtre til å nedverdige seg selv, lide i stillhet og å vente tålmodig. Døtre lærer tidlig av sine mødre at de ikke må forvente spesiell behandling, fordi kvinner ganske enkelt ikke er spesielle (*ibid.*: 105). En god mor lærer datteren hvordan livet er og hvordan hun kan gjøre det beste ut av det:

"Mothers feel proud of their daughters when they become docile, nurturant, self-effacing, and self-sacrificing" (Dhruvarajan 1998: 106).

Sviger mødre bidrar også til å opprettholde ideologien ved å gå aktivt inn for at svigerdøtre skal ha en underordnet posisjon i husholdet. Sviger mødrene er en del av det patrilokale husholdet og med på å opprettholde ideologien.²² Kvinner bidrar til at den patriarkalske strukturen består fordi de strever etter å bli akseptert av sine menn. Kvinner konkurrerer om menns gunst, og de går ikke av veien for å dolke hverandre i ryggen. Kvinner straffer hverandre hvis de ikke følger levestilen forventet av en *pativrata* (*ibid.*: 107).

”Thus the subordinate position of women is passed on from one generation to the next. The tragic irony of it all is that women are co-opted into the patriarchal family to become willing and active participants in perpetuating their own subordination” (Dhruvarajan 1998: 119).

4.3 Eksempler på den ideelle hindukvinnen

Synet på kvinner i hinduismen har variert, men det synes som om det negative kvinnesynet har dominert. Alle slags feil og mangler skulle være forårsaket av kvinner, og kvinner skulle være roten til alt ondt (Mukherjee 1978: 11). Det er i *dharmasāstra*ene og *Manus Lovbok* man finner de fleste retningslinjer for kvinners korrekte oppførsel. Særlig tre roller skal en kvinne oppfylle for å oppfylle sin plikt som kvinne (*strīdharmā*). Disse er rollen som hustru, mor og husholderske. I *purāṇa*-tekstene finner vi mytologiske kvinnekarakterer som ble - og noen blir fortsatt - sett på som ideelle kvinner og som rollemodeller for kvinner.²³ De mest kjente eksemplene er Sītā, Savitrī og Pārvatī.

I eposet *Rāmāyaṇa* møter vi Sītā, guden Rāmas hustru, som er idealet for hvordan en hustru skal oppføre seg. Sītā opptrer som en oppofrende kvinne, og dette har vært idealet mange kvinner har forsøkt å leve etter. Sītās hengivenhet til sin mann er modellen hindukvinner bør følge. Hun er lojal og hengiven overfor sin mann, hun tror fullt og fast på ham og er avhengig av at han er allestedsnærværende. Hun er tålmodig, ydmyk, klager ikke, og legger aldri skylden på andre for at hennes liv har vært hardt (*ibid.*: 41). Sītā følger sin mann i fjorten års eksil. I løpet av eksilet blir Sītā kidnappet av demonen Rāvaṇa. Hun reddes til slutt av Rāma, men etter hjemkomsten til hjembyen Ayodhya skal onde tunger ha det til at hun var Rāma utro under fangenskapet. Rāma vet at hun er uskyldig, men ber henne allikevel om å gå på glødende kull for at folk skal slutte å mistenke henne for utroskap. Hun består

²² I et patrilokalt hushold praktiseres bosetningsmønster der kvinnen flytter til ektemannens families hushold etter ekteskapsinngåelse.

²³ *Purāṇa*ene er episke verk skrevet på sanskrit fra ca. 400 f. Kr.-1400 e. Kr. Temaer som tas opp er kosmogoni, guders og fyrsteætters genealogier, menneskehetens mytiske historie, kastelover og ritualer. Inneholder også hymner og sagn forbundet med hellige steder (Kværne og Vogt 2002: 299).

testen, men blir allikevel sendt til skogs, hvorpå hun lar seg sluke av jorden som hun en gang kom fra.²⁴

En annen rollemodell er prinsessen Savitr̥. Hun er gift med prinsen Satyavat som lever i eksil sammen med sine blinde foreldre. Selv om Savitr̥ vet at Satyavat skal dø innen et år, velger hun å gifte seg med ham. Den dagen Satyavat skal dø, følger Savitr̥ ham til skogs. Plutselig føler Satyavat seg dårlig, og dødsguden Yama kommer for å hente ham. Savitr̥ følger etter Yama. Han setter pris på hennes hengivenhet, men vil gjerne bli kvitt henne og ber henne derfor ønske seg noe. Hun får ønske seg alt bortsett fra at mannen skal få livet tilbake. Savitr̥ ønsker da at svigerfaren får tilbake både synet og kongeriket, at hennes egen far og at hun selv får hundre sønner. Med det siste ønsket har hun lurt Yama: ingen kysk hustru får barn med andre enn sin ektemann. Yama ser derfor ingen annen mulighet enn å gi Satyavat livet tilbake. Savitr̥ personifiserer seier over døden for ektemannens skyld (*ibid.*: 41-42).

Den tredje kjente rollemodellen er gudinnen Pārvatī. I en tidligere fødsel er hun kjent som Satī, Śivas hustru, som kaster seg på bålet fordi hennes far ikke godtar Śiva. Etter dette gjenfødtes hun som Pārvatī. I mellomtiden har Śiva dratt til Himalaya for å meditere. Siden Pārvatīs far vet at datteren skal være Śivas hustru også i denne gjenfødselen, oppmuntrer han henne til å lete etter den mediterende guden. Hun finner ham i fjellet, men Śiva er så oppslukt av sin meditasjon at han ikke merker Pārvatīs nærvær. Ikke en gang hennes skjønnhet gjør inntrykk på ham. Kjærlighetsguden Kama skyter sine kjærlighetspiler på Śiva, men Śiva blir bare sint av forstyrrelsen. Han åpner sitt tredje øye i pannen, og blikket omgjør Kama til aske. Siden Pārvatīs ytre ikke har noen effekt, bestemmer hun seg for å vinne Śivas hjerte på den vanskelige måten; hun forlater sitt hjem for å meditere i Himalaya. Ved dette mister hun sin fysiske skjønnhet, men den spirituelle skjønnheten blir desto større. Pārvatīs harde askese gjør inntrykk på Śiva, og til slutt vinner hun hans hjerte. Pārvatī er bildet på en kvinne som vinner sin manns kjærlighet gjennom smerte, og ikke bare gjennom sin fysiske skjønnhet (*ibid.*: 42-43).

²⁴ Sītā betyr ”plogfure”. Sītās far fant henne mens han pløyde og hun stakk opp av jorden (Jacobsen og Thelle 1999: 101).

Informantene om den ideelle hindukvinnen

Fibiger (1998: 34) skriver at Sītā som ideal er så inngrodd og utbredt at det holdes fast ved selv om samfunnet moderniseres, og Ecker (1999: 55) skriver at Sītā synes å ha stor betydning for tamiler i Norge. Hvordan stiller informantene seg til dette? Står idealene like sterkt hos tamiler i diaspora? Er det virkelig slik at idealene ikke endres i takt med tiden?

Devi, som har bodd i Norge i 30 år, sier at gudinner som Sītā, Lakṣmī og Sarasvatī har en viss betydning for henne. Verdien som gudinnene representerer, har hun hatt i seg fra hun var liten. Derimot er det ikke lett å praktisere verdien i dag, og hun streber heller ikke etter å leve som gudinnene. Devi mener at gudinner ikke har like stor betydning for kvinner i dag som tidligere, og hun oppfatter dem ikke som rollemodeller. Gudinnene symboliserer impulser i universet som ikke er ment å være modeller for kvinners oppførsel. Men gudinner presenteres gjerne som rollemodeller i filmer, så Devi utelukker ikke at det vil påvirke enkelte kvinner.

Mira mener også at hindusimens mytologiske kvinneskikkelser ikke har særlig stor betydning i dag. I hvert fall ikke blant tamilhinduer i Norge. Hun har aldri møtt en eneste hindukvinne i Norge som prøver å leve som Sītā. For henne selv, som er skilt, er det i hvert fall uaktuelt. Mira mener at kvinner heller er mer opptatt av at mennene deres skal være som Rāma, ikke at de selv skal være Sītā. Som hun sier:

”Det jeg pleier å si hvis noen drøfter det [rollemodeller] er at: ’Jamen, hun [Sītā] var jo så heldig som fikk Rāma. Det er ikke alle menn som er som han’. Hva hun ofret var å dra med han til skogen, men hun fikk jo egentlig den støtten hun trengte. Han var ingen drittsekk. Hvis hun hadde vært gift med en drittsekk, hadde hun allikevel vært sånn? Da kunne jeg kanskje ha hyllet henne. Men hun hadde en bra mann.”²⁵

En årsak til at gudinnen Sītā ikke er så viktig er at ikke alle hinduer tilber Rāma i like stor grad. Det er gjerne regionale forskjeller på hvilke guder som tilbes, og Viṣṇu og gudenedstigningene (*avatāra*) Rāma og Kṛṣṇa er ikke like viktig for alle hinduer. Rāma er særlig viktig i Nord-India, mens de fleste tamilhinduer tilber Śiva og hans familie. Dermed får ikke Sītā stor betydning blant tamilhinduer.

Kavita oppfatter enkelte gudinner som rollemodeller. Hun trekker spesielt frem gudinnene Pārvatī, Lakṣmī og Sarasvatī, og hennes personlige rollemodell er Pārvatī. Pārvatī er gudinne for styrke, og Kavita oppfatter henne som likestilt med ektemannen Śiva. Śiva har

²⁵ Sitat hentet fra intervju, desember 2006.

gitt sin halvdel til Pārvatī, og det synes Kavita er viktig. I Norge skal det i hvert fall være likestilling mellom kvinner og menn, mener hun. Hun pleier å si til sin mann: ”Du vet at gudene har likestilling”.²⁶ Kavita oppfatter ikke Sītā som noen viktig rollemodell.

Meenachi er den eneste av informantene som oppfatter Sītā som en viktig rollemodell for kvinner. Hun tenker ikke så mye over det selv, men hun tror mange kvinner gjør det. Sītā gjør som mannen sier, og det er slik en kvinne skal være, mener Meenachi. Hun mener kvinner skal etterleve *pativratyā*-ideologien. Når kvinner styrer går det aldri bra, mener hun. Skikkelser som Sītā og Pārvatī har, i følge Meenachi, levd for at kvinner skal gjøre som dem.

Informantenes utsagn viser at Fibigers påstand, at Sītā som ideal er inngrodd til tross for modernisering, og Eckers påstand, at Sītā har stor betydning hos tamiler i diaspora, ikke kan anslås å gjelde hindukvinner generelt. Det er bare Meenachi som mener at Sītā er en viktig rollemodell. Kavita oppfatter flere gudinner som rollemodeller, men hun oppfatter ikke Sītā som det. Eksempelet viser at det kan være uheldig å komme med slike generaliserende påstander som Fibiger og Ecker gjør. I følge mitt materiale er ikke Sītā som rollemodell så inngrodd blant moderne hinduer som det Fibiger hevder, og det kan ikke sies at Sītā generelt har stor betydning for tamiler i Norge, slik Ecker hevder. Jeg utelukker ikke at Sītā kan ha vært en viktig rollemodell, og er det for enkelte kvinner, men informantenes utsagn viser at hindukvinner ikke kan betraktes som en homogen gruppe. Det kan være uheldig å presentere aspekter ved andre kulturer som statiske og ahistoriske, nettopp det Narayan kritiserer vestlige feministiske forskere for. Kulturer og religioner må presenteres som størrelser som er i konstant endring.

Siden Sītā, selve personifiseringen av en *pativratā*, ikke synes å være viktig blant moderne og urbane diaspora-hinduer, vil jeg sette spørsmålstegn ved at *pativratyā*-ideologien har vært stabil over lengre tid, slik Dhruvarajan (1998: 109) hevder. Det er selvsagt mulig at dette gjelder hindukvinner i India, men det gjelder ikke de tamilske hindukvinnene i Norge som jeg har snakket med.

²⁶ Sitat hentet fra intervju, desember 2006.

Kapittel 5: Normativ hinduisme og hindukvinnens religiøse praksis på Sri Lanka, i India og Norge

5. 1 Ritualer knyttet til den ugifte hindukvinnen: barndom og menstruasjon

Hinduskrifter om hindukvinnens barndom

Siden en datters fødsel var av mindre betydning enn en sønns i det gamle India, var det naturlig at de seremoniene som ledsaget fødselen av en datter var mindre høytidlige, skriver Tuxen (1944: 13). Historiske kilder er sparsommelige med opplysninger om jenters liv fordi de først ble betydningsfulle når de kunne inngå ekteskap. Jenters liv var bundet til oppgaver i hjemmet, noe historieskriverne har vist liten interesse for. Til forskjell blir gutters og unge menns liv rikt beskrevet. En kvinnes barndom og ungdomstid var kortere enn en gutts fordi hun helst skulle ha blitt giftet bort før kjønnsmodning (*ibid.*: 14).

Lærde menn mente at kvinners natur var fordærvet og styrt av drifter, og de fryktet at en jente ikke hadde tålmodighet til å vente til etter ekteskapsinngåelse med å få sitt begjær tilfredsstilt. Hun kunne risikere å møte en "... letsindig ung mand ..." (Auboyer 1968: 194), og mistet hun jomfrudommen, ble hun ikke gift (*ibid.*). Jenter ble oppdratt med tanke på at de skulle gis bort til en mann så snart de var gamle nok. Det må understrekes at beretninger om jenters strenge livsførsel ikke nødvendigvis stemmer overens med virkeligheten. De kan være uttrykk for normative føringer (Tuxen 1944: 15).

Av utdannede unge jenter skulle tilegne seg, nevner Tuxen Vātsyāyanas 64 "kunster" (*kalā*), som innebar sang, instrumentalmusikk og dans (*ibid.*: 18). Det var mødrenes oppgave å lære sine døtre opp i huslige sysler. Unge jenter kunne også litterær utdanning som ble formidlet av lærere eller eremitter. Som gutter kunne også jenter tilbringe flere år i tilbaketrekning (Auboyer 1968: 195).

Komparativt om hindukvinner og barndom i et samtidsperspektiv

Enkelte steder i India er det større entusiasme rundt guttebarns ritualer. Kvinner er like glade i sine sønner og døtre, men de er gladere over å få en sønn fordi han blir boende i foreldrenes hushold. En datter flytter med tiden til sin ektemanns familie (Jacobson 1995a: 141). I følge Jacobson har forskjellsbehandling mellom kjønnene endret seg i urbane strøk i India. Noen moderne familier synes ikke lenger å foretrekke gutter fremfor jenter (Jacobson 1995c: 32).

Jaer gjorde feltarbeid i landsbyen Karchana i Nord-India fra 1985 til 1989, og rapporterer at forskjellsbehandling mellom kjønnene er tydelig allerede ved fødselen. Har

moren født en gutt, blir alle glade, jordmoren blir rikelig belønnet, fødselen blir annonsert til naboer og et musikkensemble tilkalles for å spille. Er huset rikt, tilkalles folk fra *hijra*-kasten, bestående av transvestitter og evnukker, som synger og spiller skuespill (Jaer 1995: 33). Er barnet en jente, spesielt dersom moren ikke har født gutter enda, blir atmosfæren trist. Jordmoren vil nesten ikke få gaver i det hele tatt, ingen kommer for å spille, fødselen blir ikke annonsert og ingen *hijra* vil komme. En datter er ganske enkelt ikke like velkommen som en sønn (*ibid.*: 34).

En årsak til at en jente ikke er like velkommen som en gutt er at hun skal forlate barndomshjemmet for å bo med sin mann. Da kan hun ikke hjelpe foreldrene i alderdommen uten tillatelse fra ham. At en kvinne betraktes som en annen slekts fremtidige eiendom gjør livet vanskelig, og hun blir regnet som mindre verdifull enn sine brødre. En datter kan heller ikke utføre offerritualet som sikrer at forfedrene ikke kommer til helvete, det er det bare sønner som kan. Derfor sies det at den førstefødte sønnen sikrer farens udødelighet (*ibid.*: 35-36). I dagens Nord-India blir guttebarn spesielt verdsatt fordi de sikrer foreldrene økonomisk, samtidig som de fører slekten videre. En datter oppfattes som en økonomisk belastning fordi foreldrene må bruke store summer på bryllup og medgift. Når datteren senere besøker sine foreldre som gift, forventes det også at hun får med gaver tilbake til sine svigerforeldre (Jacobson 1995c: 31).

Dhruvarajan (1998: 62) beskriver en seremoni gjort i Karnataka for spedbarn når de legges i vuggen for første gang, rundt elleve dager etter fødselen. Meningen med seremonien er å fjerne det onde øyet og å påkalle guddommers beskyttelse.²⁷ Vuggen blir gjenstand for tilbedelse, og sanger synges for å påkalle guddommene. Det forekommer forskjellsbehandling mellom kjønnene i denne seremonien. Gutters seremoni er modellen, mens jenters varierer. Under en seremoni som ble holdt for en jente, ble jenten plassert i vuggen, og guden Ganapati ble tilbedt. Sanger ble sunget mens jentebarnet ble lagt i vuggen og vugget. Få mennesker deltok, og lite mat ble servert. Jentebarnets bestemor uttrykte at det hadde vært mer stas rundt seremonien gjort for sønnesønnen. Da hadde flere gjester blitt invitert og mer mat hadde blitt servert.

I følge Dhruvarajan markeres et barns første hårklipp når barnet er fra ett til fire år. Meningen er å sikre barnet god helse ved å holde onde ånder borte. Håret skal ofres til foreldrenes favorittgudinne. I motsetning til vuggeseremonien, markeres denne seremonien på samme måte for gutter og jenter (*ibid.*: 62-63).

²⁷ Med det onde øyet menes evnen til å gjøre skade ved sitt blikk, som i folketroen tillegges enkelte personer. Troen på det onde øyet er utbredt i store deler av verden (Kværne og Vogt 2002: 279).

Eksemplene over viser at guttebarn i enkelte tilfeller blir favorisert fremfor jentebarn også i våre dager. Hvorfor det er slik er vanskelig å gi et eksakt svar på. Flere aspekter ved den hinduiske kulturen kan virke inn. Vi ser at Jacobsons, Jaers og Dhruvarajans eksempler er hentet fra den indiske landsbygden. En mulig forklaring er at man holder strengere fast ved hinduiske tradisjonelle tankesett og handlingsmønstre i rurale enn i urbane strøk. Som Jacobson skriver, synes ikke moderne urbane familier i India å foretrekke gutter fremfor jenter (Jacobson 1995c: 32). Hva informantene mener om dette kommer jeg nærmere inn på under.

Informantene om ritualer knyttet til jenters oppvekst på Sri Lanka og i Norge

Kavita forteller at den 41. dagen etter fødselen blir barnet tatt med til tempelet for første gang, og det blir gitt den første faste føden av sin onkel etter noen måneder. I Norge er det vanlig at denne seremonien gjøres i tempelet, mens på Sri Lanka skjer det som oftest foran hjemmealteret. I Jacobsons eksempel fra Nord-India holdes seremonien vanligvis etter to og en halv måned for jenter og etter fem måneder for gutter. I hennes eksempel er det farens søster som gir barnet maten (Jacobson 1995a: 153).

Feiringen av barnets første tenner blir ofte slått sammen med feiringen av barnets ettårsdag, og det serveres god mat. Under feiringen blir bøker og penger plassert foran barnet, som skal velge en av disse tingene. Det som blir valgt tolkes som indikasjon på hvordan barnets liv blir. Velger barnet penger, kommer hun eller han til å bli rik, og velger barnet bøker, vil vedkommende få en god utdanning. Vektleggelse på utdanning var et stadig tilbakevendende tema under informantsamtalene. De tamilene som jeg har snakket med setter utdanning høyt for begge kjønn.²⁸ For å finne ut hvordan et barns liv kommer til å bli, er det også vanlig at hinduer får bestemt horoskopet sitt. Horoskopet brukes blant annet til å finne en passende ekteskapspartner, som vi skal se senere. Et horoskop forteller hvem som passer sammen.²⁹

På den 31. dagen etter fødselen kommer ofte en *brahmin*-prest til huset der den nyfødte bor for å tilføre hjemmet ny energi og fjerne det som er negativt. Dette ritualet heter *thudakku kallivu* på tamil (*kallivu* betyr ”å fjerne urenheter”). Barnet skal være badet, og håret

²⁸ Engebriksen, Bakken og Fuglerud (2004: 151) skriver i artikkelen ”Somalisk og tamilsk ungdom” at i det tamilske samfunnet på Sri Lanka har utdanning alltid blitt satt høyt. ”Mangel på jord og lange tradisjoner med engelskspråklige misjonsskoler i de deler av Sri Lanka hvor tamilene tradisjonelt har vært bosatt, har gjort at utdanning tradisjonelt har vært den viktigste veien til sosial mobilitet” (*ibid.*). Gombrich og Obeyesekere (1988:10) skriver at utdanning har vært gratis på Sri Lanka siden landet ble uavhengig i 1948, og gode skoler skal ha blitt etablert over hele landet.

²⁹ Se også Jacobson 1995c: 45, Auboyer 1968: 196, Fibiger 1998: 61 og Ecker 1999: 107.

på barnets hode, som regnes som urent, skal barberes bort. Denne dagen er det også vanlig at jentebarn får hull i øret. Da Devis datter, som nå er rundt 20 år, var nyfødt, reiste Devi og mannen fra Norge til Sri Lanka for å utføre *thudakku kallivu* der. Der besøkte de et tempel hvor *brahmin*-presten gjennomførte seremonien. På den tiden gikk det ikke an å gjennomføre ritualet i Norge. Det fantes ikke *brahmin*-prester her, og hvem skulle da barbere barnet og utføre ritualet? Ritualet ble derfor ikke gjort nøyaktig på den 31. dagen, det ble gjort noe senere. I stedet for å barbere barnets hår på den 31. dagen, badet de henne i vann med blomster. Devi fant på dette selv, det er ikke vanlig praksis. Dette eksempelet viser at kvinner i enkelte tilfeller opptrer som seremonielle entreprenører. Da den tradisjonelle feiringen ikke var mulig, fant Devi på en, for henne, like verdig måte å markere *thudakku kallivu* på. Eksempelet viser at kvinner kan bestemme og utforme sider ved religionen. Her ser vi som nevnt over, at kvinner kan skape ritualer slik Sereds informanter i Jerusalem gjør.

Devi beskriver en navngivningspraksis som er vanlig i India. Der blir navnet annonsert den første dagen barnet sover alene i vuggen. Slekt og venner inviteres, og midt i stuen henges vuggen som for anledningen er pyntet med blomster. Barnet legges i vuggen, og gjestene kommer etter tur og hvisker navnet inn i barnets øre. Navngivningsritualene gjøres likt for gutter og jenter. Navngivningspraksisen er noe annerledes på Sri Lanka, i følge Mira. Der får barnet navn rett etter fødselen uten noen form for ritualer. Det er vanlig at familien selv bestemmer når barnet skal få navn. Under graviditeten skrives familiens navneønsker ned på en liste, og ett av de navnene velges når barnet er født og det er klart hvilket kjønn det er.

Kavita mener at alt skjer på den 31. dagen. Da blir barnet lagt i en vugge, hodet blir barbert og barnet blir navngitt. Vedkommende som legger barnet i vuggen, det kan være foreldre, onkler eller tanter, sier navnet høyt. Kavita kaller ritualet *mupathonru* som er tamilsk og betyr ”31”.

Som eksemplene viser, praktiseres forskjellige varianter av navngivningsritualet. Det er mulig at ritualet varierer regionalt, som så mange andre aspekter ved hinduismen gjør. Kavitas variant er muligens en blanding av indisk og Sri Lanka-tamilsk skikk siden hun oppgir å ha bodd både på Sri Lanka og i Chennai før hun kom til Norge som tiåring.

Til tross for de mange eksemplene på at gutter blir mer verdsatt enn jenter, sier ikke informantene noe om dette. I følge dem gjøres det ikke forskjell på gutter og jenter, verken i det religiøse eller profane liv. Ingen sier at det er mer stas å få et guttebarn eller at det er mer entusiasme rundt guttebarns ritualer. Mira hevder at en slik form for forskjellsbehandling ikke er vanlig i tamilske miljøer i Norge, og at begge kjønn også er like velkomne på Sri Lanka. Men hun synes at gutter og jenter fortsatt forskjellsbehandles i India, og at det heller ikke er

lenge siden det var slik på Sri Lanka. For eksempel oppdro hennes besteforeldre sine sønner og døtre forskjellig. Hun vil ikke kalle det undertrykkelse, men hennes mor og tanter måtte vaske brødrenes klær og rydde etter dem. Slikt har Mira aldri måttet gjøre fordi moren hennes ville at gutter skal lære å være selvstendige. I “The Paradoxical Powers of Tamil Women” bekrefter Wadley at døtre er velkomne blant tamiler i Sør-India, noe de i mindre grad er hos nord-indere (Wadley 1980: 161). Årsaken er at døtre i følge tamilsk skikk bringer velstand til familien, en oppfatning som ikke deles i Nord-India (*ibid.*: 162). (For mer om tamilske jenters familiesituasjon, se fra side 54).

Her er det viktig å nevne at selv om informantene mener at tamiler ikke forskjellsbehandler gutter og jenter, finnes det unntak. Jeg har selv blitt fortalt en historie som viser det motsatte av det informantene sier: et tamilsk ektepar bosatt i Norge ventet sitt første barn. Ultralydsundersøkelse viste at fosteret var en jente. Da den vordende fars mor fikk høre at barnebarnet var en jente, ble hun både skuffet og lei seg. Hun hadde så inderlig ønsket seg en sønnesønn.³⁰

En årsak til at det finnes eksempler blant tamiler som både viser forskjellsbehandling og det motsatte, kan være som nevnt over, at det er forskjell på folk i by og land. Mine informanter er urbane kvinner som bor i Norges to største byer, og som Jacobsons eksempel viser, synes jenter og gutter å være like velkomne blant urbane hinduer. En annen årsak kan være at diasporasituasjonen endrer hinduenes holdninger til kjønnene og at de påvirkes av majoritetskulturens holdninger.

Hinduskrifter om menstruasjon

I følge Tryambaka er det forbudt for menstruerende kvinner å gjøre seg attraktive for menn (Leslie 1989: 97). Menstruerende kvinner skal ikke spise fra ektemannens tallerken før de har gjennomgått renselse på menstruasjonens fjerde dag, og all ekteskapelig intimitet er utenkelig (*ibid.*: 224). Dersom en menstruerende kvinne elsker med mannen under menstruasjonens tre første dager, vil det resulterende barnet bli *dalit* eller det vil hvile en forbannelse over det (*ibid.*: 285). Om renselse på den fjerde dagen mener Tryambaka:

”Towards the end of the morning ... on the fourth day, she should cleanse herself with sixty lumps of earth; if she is a widow, with twice that number ... Then she should clean her teeth ..., and take a ritual bath with her clothes on ... Pure once more, she should gaze at the sun ..., pray for a son ..., and attend to her woman’s duties ...” (Leslie 1989: 286).

³⁰ Historien har jeg blitt fortalt i privat sammenheng og har ingen tilknytning til mine informanter.

Den menstruerende kvinnen er uren i tre dager og tre netter. På den første dagen er kvinnen like forurensende som en *dalit*, på den andre som en *brahmin*-morder, på den tredje som en vaskekone, mens på den fjerde dagen er hun atter ren (*ibid.*: 283). En menstruerende kvinne skal ideelt sett ikke komme i kontakt med andre mennesker, og i følge Tuxen (1944: 58) kunne en menstruerende kvinne som berørte andre, da særlig de som tilhørte de tre øverste klassene, vente seg fysisk avstraffelse.

En årsak til at menstruerende kvinner oppfattes som urene finner vi i den hinduiske mytologien, i historien om guden Indras *brahmin*-drap: da Indra hadde myrdet *brahminen* Viśvarūpa ble han funnet skyldig som *brahmin*-morder. For å komme seg unna følgene av den kriminelle handlingen, overførte han skylden til jorden, trærne og kvinnene. Indras skyld tok form som revner i jorden, sevje i trærne og mensturasjon hos kvinnene. Mensturasjonen regnes dermed som bevis på at kvinnen ble gjort delaktig i *brahmin*-drap. Det finnes flere versjoner av myten der andre elementer ”arver” Indras skyld, men felles i alle versjoner er kvinnen (Leslie 1989: 250-251).

Komparativt om dagens praksis knyttet til mensturasjon

Wadley (1980: 163) skriver at pubertetsritualer er vanlig i Sør-India og blant hinduer, buddhister og muslimer på Sri Lanka, mens i Nord-India blir ikke pubertet ritualisert. I Sør-India knyttes pubertetsritualer til økonomiske roller, slektskapsregler og hvordan kvinners energier oppfattes. Jenters pubertetsritualer er rettet mot å tøyte og kontrollere den kvinnelige seksualiteten og de kvinnelige energiene. Tamilske pubertetsritualer binder jentens energier og seremonien skal begrense, kjøle ned og kontrollere jentens energier som viser seg i den månedlige blødningen. En kvinne er ikke lykkebringende før hun har vist at hun er fruktbar gjennom å føde sønner. Det er denne livgivende energien som kontrolleres og æres i pubertetsritualene. Morbroren, hans kone og noen ganger fars søster har sentrale roller i pubertetsritualet. Det er disse som opprinnelig skulle skaffe jenten en brudgom, og som Wadley skriver: ”... it is their future daughter-in-law whose fertility they are ensuring” (1980: 164).

En tamilsk jentes fruktbarhet er av interesse for både hennes egen familie og hennes kryssøskenbarns familier. Sistnevnte har interesse av hennes fruktbarhet fordi hun skal gi dem sønner, og jentens fruktbarhet er viktig for hennes egen familie siden jentens døtre en gang vil gifte seg med hennes brødres sønner (*ibid.*: 164-165). Når en jente har nådd puberteten regnes hun som potensielt farlig. Hennes kvinnelighet er manifestert, og rituell kontroll er nødvendig.

Her kan dualismen som Wadleys avdekker trekkes inn. Hindukvinnen regnes enten som givende, fruktbar og imøtekommende eller aggressiv, ødeleggende og ondskapsfull. Ukontrollerte kvinner er farlige, mens kvinner som kultiveres og kontrolleres er vennligsinne. Tamilske pubertetsritualer synes dermed opprinnelig å ha hatt en viktig funksjon i den patriarkalske familiestrukturen. Kvinnens energi (*śakti*) kontrolleres rituelt for å sikre at hun en gang blir mor til sønner. Som vi skal se under har tamilenes pubertetsritualer fått en noe annen funksjon i norsk diaspora.

Til forskjell fra tamilsk skikk, tillates ikke ekteskap mellom slekt verken på mors- eller farssiden i Nord-India. Her giftes jenter inn i fremmede familier. Barn har liten betydning for morens egen familie siden de ikke er potensielle ektefeller. Morbrorens familie er heller ikke involvert siden de ikke har noen interesse i jentens fruktbarhet. En jentes kommende svigerfamilie er fremmede og derfor ignoreres nordindiske jenters pubertet (Wadley 1980: 165). Egden (2000: 98) kaller den sørindiske ekteskapsformen for ”positive giftemålsregler” og den nordindiske for ”negative giftemålsregler”. Innen det sørindiske systemet finnes det regler for hvor kvinner hentes fra eller gis til, mens det nordindiske systemet sier hvilken gruppe bruder ikke kan hentes fra. I følge Fuglerud (1996: 207) er ekteskap mellom brors og søsters barn (kryssøskenbarn) et ideal i tamilsk kultur, men det følges ikke nødvendigvis i det virkelige liv.

I sin artikkel om kvinner i det nordlige og sentrale India skriver Jacobson om hvilke restriksjoner menstruerende kvinner skal følge. En menstruerende kvinne skal ikke røre noen, verken kvinner eller menn. Hun skal sitte for seg selv og skal ikke delta i religiøse eller sosiale tilstellinger. En kvinne regnes som uren frem til hun tar et rengjørende bad på menstruasjonens femte dag. Etter det rensende badet kan hun leve som vanlig (Jacobson 1995c: 40).

Skjønberg skriver fra en tamilsk fiskerlandsby nord på Sri Lanka. For gutter er overgangen fra barndom til voksenliv en langsam prosess, men for jenter betyr menstruasjonen en radikal endring. Foreldrenes forventninger blir med en gang høyere, og jenter blir pålagt flere plikter. Selve menstruasjonen markeres med en fire ukers isolasjon som kulminerer i en seremoni. Under isolasjonstiden holdes jenten skjult i et eget rom i huset for å unngå kontakt med mannlige slektninger. I en skildring av hvordan en familie markerte sin datters første menstruasjon, ble rundt 100 mennesker invitert, familien leide platespiller og høyttalere og kjøpte forfriskninger. Slike markeringer er kostbare affærer (Skjønberg 1982: 47). Den storstilte menstruasjonsmarkeringen står i kontrast til hvordan jentebarn ellers synes å ha fått lite oppmerksomhet i forhold til gutter. Allikevel er ikke dette nødvendigvis positivt

for jenten. Hennes rolle i markeringen er ofte heller perifer. Dersom det er mannlige gjester til stede som jenten ikke er i nær slekt med, får hun ikke en gang lov til å delta. Jenten får gaver i form av klær og smykker, og markeringen avsluttes med et besøk til en brønn, ledsaget av kvinner, hvor jentens urenhets symbolsk vaskes bort. Markeringen er et festlig arrangement for familien, men jenten opplever det ikke nødvendigvis slik. Det er hardt for en jente å bli regnet som uren for første gang og å oppleve at hun ikke får delta i tempelaktiviteter som før (*ibid.*: 47-48).

I Karnataka feires menstruasjonsritualet i større grad blant *daliter* enn blant *brahmin*-kastene. Jenten bades, hun får fine klær og dekorerer med blomster. Kvinner som deltar, synger sanger om meningen med det å bli kvinne og hvordan en kvinne skal oppføre seg. Jenten får vite at hun nå er rede til å gifte seg. To oljelamper beveges rundt jentens ansikt for å fjerne det onde øyet, og gjestene får godterier og blomster (Dhruvarajan 1998: 65-66). Etter seremonien blir jenten isolert i huset i seks måneder, og hun får servert mat som skal gi henne en feminin kropp. Hun lærer sanger og får høre historier om *pativratāer* for selv å lære hvordan hun skal bli en god hustru. Barndommen er over, nå skal hun bli kvinne. Etter isolasjonstiden blir det jentens oppgave å gjøre alt husarbeidet som øvelse på hvordan livet som gift kvinne blir (*ibid.*). Her ser vi at pubertetsritualet kan ha en viktig funksjon i en androsentrisk kultur: jenten får innføring i hvordan hun mest og best mulig skal tjene sin fremtidige ektemann som en *pativratā*.

En menstruerende kvinne skal ikke være nær noen som utfører et religiøst ritual, hun skal ikke vise sitt ansikt og hennes stemme skal ikke høres. Hun isoleres og spiser alene til hun er blitt rituelt ren. Menstruerende kvinner regnes som besatt av onde magiske krefter, og må derfor holdes borte fra lykkebringende anledninger som bryllup (*ibid.*: 67). Dualismen som Wadley nevner, synes fruktbar i denne sammenheng. Den menstruerende kvinne regnes som ond, og hun blir isolert. Kvinnen regnes som ufarlig først etter at hun er blitt rituelt rensset. Renselsen kan sies å være en ufarliggjørende prosess.

Informantene om religiøse tabuer knyttet til menstruasjon på Sri Lanka og i Norge

Markeringen av jenters første menstruasjon er noe alle mine informanter er kjent med. Hvordan feires dette på Sri Lanka? Enn i Norge? Her følger informantenes beretninger om hvordan menstruasjonen ble markert på Sri Lanka. Etterpå beskrives det hvordan det feires i Norge, og hvilke endringer som har inntruffet.

Devi feiret sin første menstruasjon da hun bodde på Sri Lanka, men hun ønsket at det ikke skulle gjøres mye ut av feiringen. Hun var ikke mer enn 11 år gammel og følte at det var

pinlig siden ingen av venninnene hadde blitt feiret. Derimot ønsket moren at seremonien skulle gjennomføres til tross for at Devi var så ung. Moren oppfattet kroppens endringer som noe fint som skulle feires. Da Devi fikk menstruasjonen måtte hun oppholde seg i nærheten av badet. De nærmeste slektningene ble tilkalt, og de helte vann over henne for å gjøre henne rituelt ren. Etter renselsesprosessen fikk Devi bare oppholde seg i ett rom, og hun måtte spise råe egg. ”Det var pyton”, sier hun.³¹ Bestemoren, som hun karakteriserer som streng, kom og tvang i henne råe egg og helte deretter sesamolje i eggeskallet som hun måtte få i seg.³² Da bestemoren var dratt, nektet Devi å spise mer av dette, og moren måtte godta det til slutt. Menstruerende jenter må spise egg fordi det er proteinrikt og regnes som lett fordøyelig. Kroppen skal ha minst mulig å arbeide med under menstruasjonen som er en renselsesprosess, og mest mulig av kroppens energi skal gå til den renselsen.

Etter noen dager ble det utført et ritual der mat, blomster og frukt ble lagt frem på forskjellige fat. Devi ble så badet i vann med blomster og gurkemeie, som skal ha en rensende og bakteriedrepende effekt. Etter badingen fikk hun nye klær. Devi ønsket ikke *sari* siden hun var så ung, hun mener at *sari* passer best til dem som har kvinnelige former. Hun valgte heller en lang kjole med en bluse inni. Devi ble så plassert midt på gulvet slik at alle kunne se henne. Gjestene utførte så et ritual: to kvinner stod foran henne og beveget fatene med mat, blomster og frukt rundt henne. Uten helt å forstå ritualets betydning (hun vet fremdeles ikke hva ritualet betyr), følte Devi likevel at det gjorde henne godt. Hun følte seg beroliget, og hun opplevde det som verdifullt å være kvinne. Som nevnt innledningsvis er flere av ritualene som følger hindukvinnens liv, rettet mot dette liv, og som Devis eksempel viser hadde ritualet en positiv effekt på hvordan hun opplevde det å være kvinne.

Førstegangsmenstruerende på Sri Lanka får servert spesiell mat som ikke skal være sterkt krydret, men som skal inneholde sesamolje og egg, som vi så at Devi fikk. Råe egg og sesamolje inntas om morgenen. Det er forbudt å drikke vann utenom måltider. Mira er ikke helt sikker på årsaken, men moren fortalte at dersom hun drakk mye vann, kom hun til å bli tykk etter å ha født barn. Mira drakk likevel vann i smug. Hun holdt ikke ut å være uten vann i Sri Lankas varme klima, så fetteren hjalp henne og kom med vann når ingen så det. Her ser vi at kvinner, og også i dette tilfellet menn, kan gjøre motstand i det skjulte mot regler bestemt for normativ oppførsel, slik Abu-Lughod har vist i sin artikkel om beduin-kvinnens utøvelse av makt og motstand (se side 27). Slik beduin-kvinnene røyker sine sigaretter i smug, drakk Mira vann i det skjulte selv om hun normativt sett ikke skulle gjøre det. Eksemplene viser at

³¹ Sitat hentet fra intervju, januar 2007.

³² M. M. Underhill (1991: 40) skriver at sesamolje brukes fordi den skal holde onde ånder borte.

kvinner i androsentriske kulturer har sine strategier for å slippe å følge regler som de ikke liker.

En jente på Sri Lanka går ikke utenfor huset på mellom syv og ni dager ved den første menstruasjonen. Antallet dager avhenger av hvor sterk blødningen er. Jenten blir servert god og næringsrik mat fordi hun er i vekst, og siden hun en gang skal få egne barn, må kroppen være forberedt på og sterk nok til å tåle graviditeter og fødsler. På grunn av blodtapet er det særlig viktig å få i seg jernholdig mat. Ved menstruasjonsmarkeringen er det vanlig at jenten forholder seg passiv. Hun sitter stille, og andre gjør alt for henne.

Rituell renhet er viktig i hinduismen, og førstegangsmenstruerende jenter vaskes på en spesiell måte. På Sri Lanka knuses bladene fra en bakteriedrepende plante og blandes i badevannet. I tillegg brukes varmt vaskevann. Det er vanlig at folk til daglig vasker seg i kaldt vann på grunn av varmen, men til disse spesielle dagene kreves varmt vann. Den tredje dagen etter at isolasjonstiden er over, holdes et selskap for den nærmeste familie. Samme dag bades jenten, og hun mottar gaver fra gjestene, som oftest i form av smykker, ringer og armbånd. Videre blir det lagd og spist mat. Siden kommer en *brahmin*-prest som velsigner jenten og utfører en *pūjā*, samtidig som han ønsker henne lykke til videre i livet. En måned senere holdes en fest på ny. Jenten blir vakkert pyntet, og festlokalet gjøres klart til fest. Hovedpersonen blir plassert i en stol slik at alle kan se henne. Igjen kommer en *brahmin*-prest og velsigner henne. I dag er det blitt vanligere både på Sri Lanka og i Norge å pynte jenten ekstra mye fordi mange filmer feiringen. Uma forteller at da hun feiret sin første menstruasjon tok familien bilder av henne, og bildene har hun samlet i et album som hun har beholdt som et kjært minne.

Sita har vokst opp i Norge, og menstruasjonsmarkeringen hennes fant sted her. Hun sammenligner menstruasjonsritualet med den kristne konfirmasjon. Ritualet, som hun kaller *poo punitha niradu vila*, symboliserer at jenten er trådt inn i de voksnes verden. Under ritualet blir jenten ansett som Durgā, og det blir utført seremonier rundt henne slik det blir gjort i Durgās templer. Jentens hode vaskes med melk og vann, hun kles i rød sari (rødt symboliserer fruktbarhet og lykke (Egden 2000: 95)), og hun får smykker.³³ Det tennes lys og hun blir vist gjenstander som symboliserer naturens helhet og fruktbarhet: blomster, kokosnøtter og en krukke fylt med riskorn.

Devi har en datter som er født i Norge, og hennes første menstruasjon ble markert her. Den første menstruasjonen er personlig, og derfor fikk datteren avgjøre selv om det skulle

³³ Egden (2000: 95) skriver at rødt alene har en ambivalent posisjon. Siden rødt er blodets farge symboliserer fargen helse og vitalitet, men også urenheter.

markeres. Dette ønsket hun, og de inviterte den nærmeste familien og hadde en liten seremoni. Det er kvinner som skal utføre ritualene under menstruasjonsmarkeringen, og Devi var opptatt av å invitere kvinner som ville datteren vel. I motsetning til Devi, fikk datteren *sari* til markeringen. Datteren var den gang 13 år og hadde kropp som passet til *sari*. Slik Devi husker det, var det ikke forskjell på ritualene slik de ble gjort for henne på Sri Lanka og slik de ble gjort for datteren i Norge. Men hun mener at fokuset er blitt mer rettet mot det ytre. Devi selv er mest opptatt av ritualene som skal utføres og ikke at det skal brukes tid og penger på festen. Hun ergrer seg over at de rituelle handlingene ofte må gjøres flere ganger for at folk skal få ta bilder. Devi liker ikke måten folk utfører menstruasjonsmarkeringen på i dag, men hun tror ikke det bare er i Norge markeringen er sentrert om overflatiske ting. Hun mener at fokuset er blitt endret fra religiøse ritualer til overflatisk fest blant hinduer på generell basis. Devi synes at i dagens menstruasjonsmarkeringer står gale ting i fokus: alt skal se best mulig ut, det skal lages mye mat og flest mulig gjester skal inviteres. Hun synes det ødelegger flyten i ritualet, som egentlig er det viktigste. Følger vi Narayans kritikk av vestlig feminisme her, ser vi at tradisjoner med røtter i en kultur fra den 3. verden ikke kan fremstilles som statiske. Narayan mener at statiske fremstillinger av den fattige del av verden har gjennomsyret vestlige feministers analyser. Kulturelementer vil, uavhengig om de stammer fra asiatiske eller vestlige samfunn, alltid stå i et dynamisk forhold til andre ideologiske og samfunnsmessige forhold. Jeg har vist at tamilhinduers menstruasjonsmarkering endres i norsk diaspora, og det er kun ved innsamling av data på mikronivå, gjennom intervjuer av kvinnene og deres opplevelse av situasjonen i Norge, at slike endringer kan fanges. Normative analyser som fremstiller Østens kulturer som statiske gir et feilaktig inntrykk, og for å motbevise slike stereotyper, er det nødvendig å innhente informasjon fra handlende aktører.

Mira, som har en datter på ni år, er usikker på om hun skal markere datterens første menstruasjon. De har ikke snakket om det, så hun vet ikke hva datteren selv mener. Dersom det er opp til Mira å avgjøre, lar hun det være. Men Miras mor synes de skal ha en liten markering med bare den nærmeste familie til stede. Hun synes det er dumt å ta gleden over nye klær, smykker og gaver fra barnebarnet, men Mira tar ikke avgjørelsen før det blir aktuelt. Hun er skeptisk til feiringen fordi menstruasjonen er en naturlig prosess i kroppen som hun mener er unødvendig å feire. Det var da hun selv skulle feires hun begynte å forholde seg skeptisk til skikken. Søsteren og venninner hadde allerede blitt feiret, men Mira ville ikke at alle skulle vite at hun hadde fått menstruasjonen. Hun følte at det var pinlig. Allikevel gikk det greit siden de andre jentene hadde vært gjennom seremonien. Hjemme på Sri Lanka var det aldri et spørsmål om markeringen skulle gjennomføres eller ei.

Kavita, som bodde i Norge da hun fikk sin første menstruasjon, ønsket ikke en markering, og foreldrene hennes aksepterte dette. Hennes to søstre ønsket heller ikke å feire. Kavita har deltatt på feiringen av en tamilsk venninnes første menstruasjon, men hun opplevde det som pinlig når norske klassekamerater spurte dem om hva de feiret. Hun tviler på at hun hadde hatt valgfrihet dersom hun hadde bodd på Sri Lanka.

Menstruasjonsmarkeringen var opprinnelig en måte å vise at jenten var blitt kjønnsmoden på, samtidig som alle fikk vite at hun var gifteklar og lovet bort. Både på Sri Lanka og i Norge tar tamilske kvinner i dag mer utdanning og giftes ikke bort like tidlig. Derfor er det ikke lenger nødvendig å vise at hun er lovet bort. Familiens interesse i jenters fruktbarhet eksisterer dermed ikke i like stor grad som tidligere. Det synes heller som at den første menstruasjonen markeres for å feire at jenten er gått over i de voksnes rekke, noe flere av informantene mener. Her ser vi at endringer i samfunnsforhold fører til endringer i religion.

Flere informanter er også enige i at tamilske jenter som er født og oppvokst i Norge, ikke alltid har lyst til å følge tradisjonen. De tamilske jentene i Norge er mer sjenerte fordi norske venninner ikke feirer menstruasjonen, derfor er det blitt mer vanlig blant hinduer i Norge at jentene selv bestemmer hvorvidt de ønsker markeringen. Som oftest er det foreldrene og ikke jentene som ønsker seremonien. Det at jenter velger å ikke gjennomføre seremonien selv om foreldrene egentlig ønsker det, viser at hindukvinner kan gjøre motstand mot etablerte skikker slik Abu-Lughod viser i sin artikkel om beduin-kvinner. En del av beduin-kvinnenes motstand mot etablerte skikker, synes å foregå i det skjulte. Mitt eksempel, der tamilske hindukvinner motsetter seg markering av den første menstruasjonen, er motstand som blir gjort åpenlyst mot foreldrene. I denne sammenheng er det viktig å understreke at det ikke bare er mot menn hindukvinnene utøver motstand, de motsetter seg også mødrenes ønske om markering av menstruasjonen.

Menstruasjonsmarkeringen er en forberedelse til voksenlivet. Kvinnelige slektninger gir råd om hvordan kvinner skal oppføre seg som voksne, og de gir opplysninger om kroppens endringer og seksualliv. Som i Dhruvarajans eksempel ser vi her at menstruasjonsmarkeringen er en innføring i hvordan en ideell kvinne, *pativratā*, skal være.

Mine informanters beretninger viser at tamilenes skikker endres ved forflytning til Norge. Mye er likt, som at jenten vaskes i forbindelse med menstruasjonen (om enn på forskjellige måter), hun får smykker og liknende i gaver, hun kles i *sari* (som oftest) og det holdes fest for henne. At omfanget av ritualet er forskjellig i beretningene kan ha flere årsaker. For det første kan man ikke gå ut i fra at Umas, Miras og Devis beretninger er maler

for feiringen av en jentes første menstruasjon på Sri Lanka og at Sitas og Devis beretninger er maler for hvordan ritualet utføres i Norge. Informantene gjengir hvordan de selv eller slektninger ble feiret, og man bør gå ut i fra at hver familie har sin egen måte å gjøre det på. Hvordan en jentes første menstruasjon feires på Sri Lanka varierer regionalt og fra familie til familie, i følge Tara. Variasjonene i beretningene trenger derfor ikke å være forårsaket av at feiringene ble gjort i to forskjellige kulturer.

Menstruasjonsmarkeringen i Norge er kortet ned fordi det er vanskelig å feire den slik som på Sri Lanka. Isolasjonen av jenten er vanskelig å gjennomføre i Norge. Hadde en tamilsk jente i Norge blitt holdt hjemme fra skolen slik som på Sri Lanka, ville skolevesenet ha grepet inn. Allikevel forekommer det i Norge at tamilske jenter holdes hjemme i to-tre dager ved den første menstruasjonen.

I Norge er det vanskelig å samle familien, siden ikke alle tamiler i Norge har familie boende her.³⁴ Tamilene feirer gjerne med venner, eller markeringen utsettes slik at man kan samle tilreisende familie i forbindelse med ferier. Enkelte drar også til andre land der de har familie for å feire. Menstruasjonsmarkeringen i Norge er blitt en sosial begivenhet der familier ser det som en anledning til å samle slektninger som bor andre steder.

Det lar seg altså ikke gjøre å holde strengt ved alle tradisjoner når man flytter til en annen kultur. I Norge er det i flere tilfeller blitt frivillig for jenten om hun vil markere sin første menstruasjon, mens på Sri Lanka synes det som at de fleste markerer ritualet. I denne sammenheng bør det nevnes at de informantene som ble feiret på Sri Lanka i dag er kvinner fra rundt 30 til 50 år, noe som innebærer at markeringene deres fant sted for flere tiår siden. Det er derfor mulig at menstruasjonsmarkeringen i dag er like frivillig for jenter på Sri Lanka som i Norge. Økonomiske og særlig politiske forhold gjør at endringer skjer raskt på Sri Lanka. Å fremstille religiøse og samfunnsmessige forhold på Sri Lanka som uendrede ville ha vært i tråd med kolonialistisk og orientalistisk tankegang der den 3. verdens kulturer beskrives som "... places without history..." (Narayan 1997: 48).

³⁴ Engebriksen, Bakken og Fuglerud (2004: 153) skriver at kontrollpolitikk i Norge og Europa har gjort det vanskelig for tamilske familier å forenes i eksil. Enkelte har fått anledning til å hente ektefeller, men dette gjelder bare sjeldent for søsken eller foreldre. "Førstegenerasjonens opprinnelsesfamilier er derfor svært ofte blitt splittet som følge av migrasjonsprosessen. Det er ikke uvanlig å finne at personer i Norge har sine foreldre og søsken bosatt i fire-fem forskjellige land" (*ibid.*).

Menstruerende kvinner som urene?

Fuller skriver at hinduer oppfatter menneskekroppen som uren, særlig ved fødsler, menstruasjon og død. Ved fødsel forurenses hovedsakelig moren og barnet, og noen ganger også slektninger. En menstruerende kvinne regnes som besudlende fire dager hver måned, noe som ofte regnes som årsaken til at voksne kvinner er mer besmittende enn menn og derfor underordnet dem. Til forskjell æres gjerne jenter som ikke har nådd puberteten for sin renhet (Fuller 2004: 15-16). Jenter blir behandlet som små gudinner frem til de får sin første menstruasjon. Før menstruasjonen er jenter rene og urørte, men de har kraften inni seg som skal til for å produsere barn (Fibiger 1998: 33). At jenter behandles som gudinner bare frem til menstruasjonen strider noe med det Sita forteller: at jenter som har fått sin første menstruasjon blir behandlet som gudinnen Durgā.

Menstruerende hindukvinner opplever restriksjoner for å unngå at andre også besmittes. De bør for eksempel ikke spise sammen med andre og ikke lage mat til dem. De skal heller ikke tilbe guder og gudinner på hellige steder, for å unngå besmittelse av templer og guddommer. Guddommenes tilholdssted skal alltid være så rituelt rent som mulig, for å forhindre gudenes vrede og straff. Ingen besudlet hindu vil derfor besøke helligsteder (Fuller 2004: 16).

Flere av informantene forteller at menstruerende kvinner vanligvis ikke besøker templer eller gjør *pūjā* foran hjemmealteret. Antall dager kvinnen regnes som uren varierer noe. En forklaring på hvorfor menstruerende kvinner regnes som urene fikk jeg av Shanti: tidligere, før kvinner hadde tilgang på intimbekyttelse, ble menstruasjonsblodet sugd rett opp i kvinnes *sarier*. Siden kvinnes klær var flekkete og skitne ble de regnet som urene. Det var med andre ord kvinnes klær som var urene, ikke kvinnene selv.

Devi kommer med en annen forklaring på kvinners urenhet under menstruasjonen: egentlig er det ikke fordi hun er kroppslig uren at en kvinne ikke skal besøke tempelet under menstruasjonen. I tempelet dominerer en positiv oppadgående spirituell energi, mens en menstruerende kvinne gir fra seg negativ nedadgående spirituell energi. Tempelets og de andre besøkendes energi vil komme i ulage dersom en menstruerende kvinne er til stede. Det skal alltid være positive vibrasjoner i tempelet slik at ikke kontakten mellom guder og mennesker hindres.

Ingen av informantene besøker tempelet eller er i nærheten av hjemmealteret under menstruasjonen. Uma, som på grunn av sin katolske ektemann av og til besøker en katolsk kirke, besøker heller ikke kirken under menstruasjonen. Hun ser på kirker og templer som like hellige, og som hindu føles det galt å besøke et hellig rom under menstruasjonen.

Selve synet på den menstruerende kvinne som forurensende er ikke endret hos hinduene i norsk diaspora, selv om en del av praksisen er endret. Opprinnelig skulle menstruerende hindukvinner ikke være i nærheten av kjøkkenet (som regnes som hellig), og de skulle ikke lage mat til andre. Selv om dette synes å være en praksis som fortsatt praktiseres i urbane strøk i India, blir dette annerledes i diaspora. Egden (2000: 122) skriver fra Bangalore at når en kvinne ikke deltar i matlaging, signaliserer hun at hun menstruerer. I Norge er det uvanlig at hindukvinner holder seg unna matlaging når de menstruerer. En årsak kan være at tabuer og restriksjoner får mindre betydning når man oppholder seg i en kultur som ikke overholder dette. Eventuelt kan årsaken være at moderne urbane hinduer ikke ser det som viktig å overholde alle restriksjoner strengt. Egdens informanter er riktignok urbane, men hun skriver at de lever etter ortodokse regler og normer i forhold til kjønn og kaste (*ibid.*: 5).

Hindukvinner regnes altså enten som rene eller urene. De er givende, fruktbare og imøtekommende eller aggressive, ødeleggende og ondskapsfulle. Dersom vi anvender dualismemodellen beskrevet av Wadley, kan den menstruerende kvinnen sier å være aggressiv, ødeleggende og ondskapsfull, mens hun ellers i syklusen er givende, fruktbar og imøtekommende.

5. 2 Ritualer knyttet til den gifte hindukvinnen: ekteskap, skilsmisse, graviditet, fødsel og livet som enke

Hinduskrifter om ekteskap

Å være gift er den viktigste rollen en hindukvinne har i tillegg til å være mor. Som Tuxen skriver (1944: 22), var ekteskapet det eneste livsstadiet hvor en kvinne betydde noe. I lovbøkene er kvinnens stilling i hjemmet av liten betydning. Det som var viktig var ekteskapet, og i følge Tuxen får man følelsen av at jenten ikke hørte hjemme i barndomshjemmet. Det hastet å få henne giftet bort. I *Manus Lovbok* står det at var ikke jenten gift før sin første menstruasjon, mistet faren sin myndighet over henne. Eller enda verre, den jenten som fikk sin første menstruasjon i sin fars hjem, var som *dalit* å regne.

Det var farens oppgave å gifte bort datteren, men var han fraværende, ble oppgaven tildelt en bror eller andre slektninger. Den som hadde i oppgave å gifte bort jenten ble kalt *kanyāprada*, og det var stor synd å ikke ta oppgaven alvorlig. Var jenten allikevel ikke blitt gift etter tre år, kunne hun selv velge en likestilt ektemann (*ibid.*: 23). Det synes altså ikke som om det var så strengt for jenter siden de til slutt hadde mulighet til å velge en ektemann, men som nevnt tidligere er mye av det som står i lovbøkene uttrykk for idealer, og hvordan

folks handlinger virkelig var er vanskelig å vite. Kvinner som valgte ektemenn selv, kan ha blitt akseptert, eller de kan ha blitt stigmatisert siden det egentlig var andres oppgave å finne ektemenn til dem.

Å bli gift var den viktigste begivenheten i en hindukvinnens liv (*ibid.*: 28). Bryllupsseremonien var det eneste vediske ritualet for kvinner, mens gutter i tillegg hadde innvielsesseremonien (*ibid.*).

Morsrollen er noe som ideelt sett oppfylles etter at en kvinne er blitt gift. Ekteskapets viktigste oppgave var å skaffe avkom, først og fremst guttebarn. Gjennom barn ble mann og hustru ett, og bare han som hadde hustru og barn var et helt menneske (*ibid.*: 28-29). I lovtekster finnes det flere kriterier for å finne den best mulige hustruen. Viktigst av alt var at jenten skulle være jomfru og, av noe mindre betydning, at paret skulle tilhøre samme kaste (*ibid.*: 30-31). Bruden skulle også ideelt sett være yngre enn brudgommen (*ibid.*: 32).

Brudens far og brudgommen gjorde avtaler før bryllupet fant sted. Slike avtaler, eller forlovelser, var like bindende som bryllupet. Brudgommen kunne bryte avtalen dersom jenten hadde feil som ikke tidligere var blitt oppdaget, og brudens familie kunne heve avtalen dersom brudgommen hadde feil som "... gjorde ham uskikket til Ægteskap ..." (Tuxen 1944: 35) Men for brudens familie gjaldt dette bare forlovelsen og ikke etter at bryllupet hadde funnet sted (*ibid.*).

I følge *Manus Lovbok* ble hustru og mann ett i ekteskapet siden begge deltok i ofringer og hellige handlinger (*ibid.*: 48), men Tuxen mener at sett fra ekteparets side var ikke enheten like påfallende, med mindre hustruen villig lot seg underordne mannen. Ektemannen var hustruens guddom (*ibid.*: 49). Idealet var at hustruen viste mannen lydighet og underkastet seg ham. *Manus Lovbok* sier at den hustruen som følger sin mann i alt, kan vente seg rikelig lønn. Adlyder hun sin mann, kommer hun til himmelen (*ibid.*: 50-51). Kvinnen sikres et liv i himmelen ved å ofre seg for mannen. Hun skal bare tenke på ham og aldri gjøre ting på egen hånd (*ibid.*: 52). Her ser vi hvordan *pativratyā*-ideologien gjennomsyrrer de gamle hinduskriftene: mannen styrer og kvinnen følger, kvinnen tjener mannen fullt og helt og kvinnens plikter er rettet mot mannens velvære.

Et bilde som dette kan oppfattes som diskriminerende for moderne vestlige, men til tross for at denne ideologien har begrenset og hemmet hindukvinner, har de selv oppfattet underordningen som naturlig og selvfølgelig (*ibid.*). Det er viktig å nevne at synet på kvinnen i skriftene ikke bare har vært av det undertrykkende slaget. I eposet *Mahābhārata* uttrykkes det at kvinner har mer verdi innenfor ekteskapet enn slik det kommer til uttrykk i lovbøkene:

”Hustruen er Mandens Halvdel; Hustruen er hans bedste Ven. Hustruen er Kilden til de tre Sider af Tilværelsen (den etiske Side, den praktiske og den erotiske); Hustruen er Kilden til Frelse” (Tuxen 1944: 53).

Hindukvinnens ekteskap i et komparativt perspektiv

Skjønberg (1982: 49) skriver fra Sri Lanka at når ekteskapsforhandlingene er over, medgiften betalt og forberedelsene gjort, har foreldrene oppfylt sine viktigste plikter overfor sin datter. Ekteskapspartnere velges på bakgrunn av familie, medgift, kaste, religion, horoskop og mellommannens nettverk (”the match-maker”). Lykkes man ikke i å finne en passende partner, er en løsning kontaktannonser. Mens menstruasjonsmarkeringen markerer en jentes overgang til voksenlivet, gjør bryllupsseremonien det samme for menn. Under bryllupsseremonien spiller mannen og *brahmin*-presten hovedrollene. Når bruden blir gitt til mannen mot slutten av seremonien, lover hun å være hardtarbeidende og trofast, noe brudgommen ikke lover (*ibid.*: 52). Ektepakten forsegles ved at brudgommen fester et gullsmykke om brudens hals (for mer om smykket, se side 69). Ikke alle har mulighet til å ha bryllupsseremoni- og fest. Fattige har korte og enkle seremonier, det er ingen *brahmin*-prest til stede, få gjester inviteres, og bruden mottar ikke gullsmykket.

Det at bruden, og ikke brudgommen, lover å være hardtarbeidende og trofast, er et uttrykk for en *pativratās* plikter: den ideelle kvinnen lever for andre og forsaker seg selv. Et ekteskap betyr derfor forskjellige ting for en mann og en kvinne. Lydighet, hengivelse, hardt arbeid og å føde barn er en hustrus plikter. Å ikke få barn er ensbetydende med å feile som hustru (*ibid.*: 54-55).

I Sør-India begynner en jentes familie å lete etter en passende brudgom når jenten er mellom 14 og 16 år, og ekteskapet er vanligvis inngått når hun er rundt tjue år. Det har vært vanlig blant *brahmin*er å gifte bort døtre før de har begynt å menstruere, for slik å sikre at forfedrene kommer til himmelen samtidig som jentens jomfrudom sikres (Dhruvarajan 1998: 68-69).

En jente i gifteklar alder føler seg ofte som en byrde for foreldrene. Å arrangere et bryllup er en kostbar affære for brudens familie, og derfor blir gjerne foreldrene fiendtlig innstilt overfor datteren. I tillegg er det tøft for en jente når alle sider ved henne blir gjenstand for oppmerksomhet og diskusjon. Brudgommens familie kommer for å kikke på henne, hun må servere mat og synge for dem, og hun blir intervjuet for at de skal se hvordan hun snakker og oppfører seg. Det er ikke uvanlig at jenter må gjennomgå flere runder med spørsmål før de blir godtatt (*ibid.*: 69). Dhruvarajan skriver ikke noe om at brudgommen må gjennomgå slike

intervjuer. Det er kvinnen og hennes kvaliteter som vurderes. Dette viser at det er kvinnen som må ha ønskede kvaliteter for at et ekteskap skal kunne inngås. Mannens egenskaper og kvaliteter synes ikke å være diskusjonstema.

Informantene om ritualer knyttet til ekteskap på Sri Lanka og i Norge

På Sri Lanka er det vanlig at foreldre finner ekteskapspartnere til sine barn, såkalte arrangerte ekteskap. Barna blir allikevel ikke helt umyndiggjort i prosessen; ingen foreldre tvinger barna sine til å gifte seg med noen de ikke vil ha. Mira, for eksempel, har aldri hørt at tvangsekteskap har funnet sted. Man skal allikevel være forsiktig med å generalisere og trekke forhastede konklusjoner. Selv om én informant mener at tvangsekteskap ikke praktiseres på Sri Lanka, er det muligheter for at empirien vil vise noe annet. Oppgaven er i midlertidig basert på informantutsagn, og tvangsekteskapsaspektet har jeg ikke undersøkt nærmere. Det ble bare nevnt av Mira.

Når et ekteskap arrangeres, spiller horoskopet en viktig rolle. Mange oppsøker en agent som formidler bilder av og informasjon om aktuelle kandidater som på bakgrunn av horoskopene skal være passende. Den aktuelle kandidatens horoskop blir først gitt anonymt slik at man ikke skal velge vedkommende bare fordi han eller hun for eksempel er rik. Mange tar så med seg horoskopet til en *brahmin*-prest eller en annen kyndig person, som ofte er kvinne, for å få horoskopet vurdert. Finner eksperten ut at horoskopene passer, tar de det anonyme horoskopet med seg tilbake til agenten som denne gangen avslører identiteten. Kommer partene i dialog om en allianse, blir medgift det neste diskusjonsemnet. Guttens familie drar da hjem til jentens familie for å ta jenten i nærmere øyesyn (her ser vi også at det er kvinnens kvaliteter og ikke mannens som studeres). Det har forekommet under slike visitter at guttens familie har sagt rett ut at jenten er for stygg, forteller en hoderystende Mira. Er de ikke fornøyd med jentens utseende, kan de allikevel komme til enighet om ekteskap dersom medgiften forhøyes. Guttens familie ser på dette som kompensasjon for at jenten er mindre vakker enn forventet.

Enkelte familier lar ikke brudeparet se hverandre før på bryllupsdagen. De er, i følge Mira, mer gammeldags og baserer seg kun på horoskoper. Mira er noe usikker på hvor stor rolle horoskoper spiller på Sri Lanka i dag, men da hennes foreldre giftet seg på 1960-tallet, ble ekteskapet arrangert på bakgrunn av horoskoper. Bruk av horoskoper og, som nevnt over, kontaktannonser for å finne ektemaker viser at tamiler ikke bare praktiserer ekteskap mellom kryssøskenbarn.

Det hinduiske bryllupsritualet utføres stort sett på samme måte på Sri Lanka og i Norge, men enkelte forskjeller forekommer. Da Savitri giftet seg, bodde hun i Nord-Norge hvor det ikke fantes *brahmin*-prester som kunne utføre ritualene. Det ble derfor ingen tradisjonell bryllupsseremoni. En eldre lekmann tok *brahmin*-prestens rolle. Heller ikke festen ble slik den tradisjonelt feires på Sri Lanka. Der dekorerer brudepar vanligvis med mange blomsterkranser, men i Norge pyntes vanligvis brud og brudgom med én krans hver, fordi blomster her er dyrere. Dette observerte jeg selv under en bryllupsseremoni ved Bergen Hindu Sabha. For øvrig er det tradisjon på Sri Lanka at maten serveres på bananblader under bryllupsfesten, mens i Norge brukes det vanlig servise. Til brylluper på Sri Lanka og i India pleier brudeparets familier å lage bryllupsmaten, men i Norge bestilles maten som oftest.

Et bryllup på Sri Lanka feires vanligvis over tre dager, selv om dette varierer. Ushas bryllup, for eksempel, varte bare én dag selv om det ble feiret på Sri Lanka. I de tilfeller bryllupet varer tre dager, finner *tāli*-seremonien sted den første dagen (for mer om *tāli*, se side 69). Den andre og tredje dagen er det fest hos henholdsvis brudgommens og brudens familier. I Norge tar bryllupsfeiringen en dag.

På bryllupsdagen utfører en *brahmin*-prest ritualer. Noen velger å ikke bruke *brahmin*-prester under brylluper fordi det ikke er påkrevd, men enkelte mener at en *brahmin*-prest bør være til stede under hindubrylluper fordi det da blir mer korrekt.

Devi beskriver et aspekt ved selve ritualdelen under ekteskapsinngåelsen som ikke alltid lar seg overføre til andre land: et bål som *brahmin*-presten ofrer til skal være plassert mellom brudeparet. I andre land enn Sri Lanka og India forbyr ofte brannforeskrifter slik bruk av ild. Da må hinduene enten fjerne denne delen av ritualet, eller gjøre det rent symbolsk. Under bryllupsseremonien som jeg fikk overvære i Bergen Hindu Sabha, ble ilden tent (se bilde under).

Devi mener at *brahmin*-prestene i Norge ikke alltid er kompetente til å gjennomføre ekteskapsritualer fordi ritualene utføres sjeldnere i Norge enn på Sri Lanka og i India og derfor har *brahmin*-prester i Norge lite trening. På Sri Lanka og i India kan man velge den *brahmin*-presten man ønsker, men i Norge har man ikke noe valg fordi det kanskje bare er én *brahmin*-prest tilgjengelig. Da Devi giftet seg i England var det en "semiprest" (Devis egen betegnelse) som viet henne og mannen. Semipresten var av *brahmin*-klassen, men han hadde ikke tilstrekkelig utdanning og gjennomførte kun ekteskapsritualet fordi ingen "ekte" *brahmin*-prest hadde anledning.



Hindubryllup i Bergen Hindu Sabha.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)



Til venstre sitter *brahmin*-presten. Ilden som er plassert foran brudeparet er ilden Devi nevner.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)

Vi ser at de endringene som finner sted i forhold til bryllup og giftermål er av praktisk karakter, og økonomi synes å spille en rolle. Over hvor mange dager et bryllup feires blir som oftest endret. Det er mer vanlig at hindubrylluper i Norge feires i løpet av en dag, mens på Sri Lanka går feiringen ofte over tre dager. Dette kan være påvirkning fra hvordan brylluper ellers feires i Norge.

Antall blomster under bryllup har minsket fra Sri Lanka til Norge fordi dette skal være dyrere i Norge. I følge Savitri er det vanlig at man på Sri Lanka dyrker blomster i egne hager, og derfor blir det ikke dyrt der. At ikke ilden alltid kan brukes gjør at en del av ritualet blir

endret, men det synes ikke som om dette blir direkte problematisk siden det kan gjøres symbolsk.

Devi mener at *brahmin*-prestene i Norge ikke er like kompetente som på Sri Lanka eller i India til å utføre, blant annet, vielser. Dette kan høres problematisk ut, men det er ingen andre enn Devi som nevner dette, det er derfor ikke sikkert at dette er et stort problem.

Tāli, poddu og kunkumam

Tāli-smykket symboliserer at kvinnen bærer ektemannens sjel eller liv rundt halsen, og det skal beskytte ham. *Tālien* kan dermed sies å symbolisere *pativratāen* som sørger for mannens velvære. Men smykket kan også symbolisere at det er ektemannen som holder rundt og beskytter sin kone, forteller Sita.

Tālien viser hvilke guder *tāliens* eier tilber. Śivaitter, for eksempel, har gjerne Śivas symboler eller andre viktige guder i śivaismen avbildet på *tālien*. Kjedet som medaljongene er festet til er tykt og laget av gull. I tillegg til den symbolske verdien, er gullkjedet også en investering. Dersom ekteparet en gang befinner seg i en vanskelig økonomisk situasjon, kan de velge å selge gullkjedet. Det er ikke kjedet i seg selv som er viktig, det er det symbolmedaljongene som er. Det er de som symboliserer giftermålet. Å selge medaljongene blir som å selge en gifting.

Egden (2000: 35) nevner en annen type smykke som gifte hindukvinner bruker, dette kaller hun *mangalsutra*. I følge hennes beskrivelse er *mangalsutraen* et tykt gullkjede med sorte perler og en gullpendel som viser at kvinnen er gift. Det Egden kaller *tāli* er en tynn tråd som mannen binder rundt brudens hals under bryllupsseremonien. *Tālien* skal i følge henne være laget av tråder trukket ut av brudens bryllupssari (*ibid.*: 132). Dette aspektet ved *tālien* nevner ikke mine informanter. I følge dem, og som bildet under viser, er *tālien* laget av gull. Ingen av dem nevner *mangalsutraen*, kanskje det er en skikk i Bangalore-traktene?

Tālien viser at en kvinne er gift. I Norge er det blitt vanlig at tamilene bruker både *tāli* og vanlig gifting. På Sri Lanka ble opprinnelig bare *tālien* brukt. I følge informantene var det først etter engelskmennenes kolonialisering at det ble vanlig å bruke både *tāli* og gifting på Sri Lanka.



En informant viser frem *tālien* sin. I følge informanten symboliserer medaljongen i midten gudinnen Lakṣmī. Som Lakṣmī, symboliserer de to myntene et ønske om lykke og god økonomi.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)

Det er ikke lenger vanlig at kvinner bruker *tālien* hele tiden, og hindukvinnene bruker den mindre i Norge enn på Sri Lanka. Som Ecker skriver om tamilske kvinner: ”Noen bruker den bare til høytider. Noen bruker den bare om dagen og ikke om natten, ... og noen ... bruker den hele tiden” (1999: 61). Uma bruker bare *tālien* når hun skal på hindufester. Av informantene er det bare Maya som bruker *tālien* hver dag. Hun forteller at det sies at hvis kvinnen bruker symbolet på ektepakten hver dag, vil mannen leve lenge. Dette sammenfaller med *pativratyā*-ideologien: kvinnens plikt er å tjene mannen, og det er kvinnens oppgave å sørge for at mannen lever lenge.

I følge Mira har mange hinduer i dag, både kvinner og menn, tatt avstand fra *tāli*-sermonien fordi de oppfatter at *tālien* symboliserer kvinnen som mannens eiendom, noe de liker dårlig. Hindukvinner kan derfor ikke sies å være passive og tause objekter. I dette tilfellet går de aktivt inn for å forandre en praksis som de oppfatter som kvinneundertrykkende. At menn deler kvinnes misnøye overfor *tāli*-seremonien, viser at menn ikke nødvendigvis forsvarer kvinneundertrykkelse. Østlige androsentriske kulturer kan derfor ikke fremstilles som ”Third-World 'Traditions/Religions/Cultures' that victimizes 'Third-World women'” (Narayan 1997: 51).

Gifte hindukvinner tegner ofte en rød prikk i pannen som Usha kaller *kunkumam*. Det er vanlig å lage den av forskjellig krydder. Ingen av informantene gir noen forklaring på hvorfor *kunkumam* er rød, men en mulig forklaring, som nevnt over, er at det skal symbolisere kvinnens fruktbarhet, som gjerne symboliseres ved rødt. Ugifte kvinner tegner også gjerne en prikk, som Usha kaller *poddu* i pannen, men den kan være i forskjellige farger og er bare til pynt. Under en samtale med *brahmin*-presten Rama, la jeg merke til at også han

hadde en rød prikk i pannen. I følge ham er det egentlig kvinner som skal ha det, men det er også vanlig at menn som tilber gudinnen Durgā og de som tilhører *brahmin*-klassen pyntes med rød prikk i pannen.

Flere av informantene forteller at de ikke bruker *poddu* eller *tāli* i Norge fordi de ønsker å unngå uønsket oppmerksomhet og spørsmål fra nordmenn. De bruker *poddu* og *tāli* kun når de er sammen med andre tamiler eller deltar på religiøse fester. Som Ecker skriver om *poddu*: ”Noen bruker det hele tiden, andre bare av og til, mens atter andre ikke bruker det i det hele tatt” (*ibid.*: 61).

Hinduskrifter om graviditet og fødsel

Tryambaka dikterer hvordan en gravid kvinne ideelt skal oppføre seg. Dersom en gravid kvinne på grunn av trøtthet ikke orker å pynte seg slik Tryambaka mener at hun skal, skal hun allikevel bruke de gjenstandene som indikerer at mannen lever. Videre skal gravide kvinner ikke ri på elefanter eller hester, gjøre harde fysiske øvelser eller gå fort. Holder den gravide disse reglene vil hun få en sønn som vil leve lenge og bli rik. Overholder hun ikke reglene, kan det ende i spontanabort. Leslie skriver at Tryambakas forbud mot at den gravide kvinnen skal ha sex er noe paradoksalt i forhold til ideen om at dersom en kvinne ønsker sex, skal ikke mannen nekte henne dette før fødselen er nærstående (Leslie 1989: 289). Tryambaka mener at det er viktig å gi etter for en gravid kvinnes krav og ønsker, selv om ønskene skulle være farlig for henne. Får ikke en gravid kvinne det som hun vil, kan barnet bli vanskapt, eller i verste fall kan det dø (*ibid.*: 289-290).

Når fødselen nærmer seg skal den gravide føres til et rom gjort klart for det forestående. I hånden skal hun holde en frukt som bærer et maskulint navn for å fremme fødselen av en sønn (*ibid.*: 290-291), siden hustruens viktigste oppgave er å bære frem en sønn for mannens familie. Mannen blir en del av sin hustru, og gjenfødes fra henne i form av en sønn (*ibid.*: 31-32). En kvinnes stilling i svigerfamilien blir bedre dersom hun føder en sønn. I indisk diktning blir kvinnen som mor vist ærefrykt og respekt, og hun synes nærmest som å stå høyere enn mannen (Tuxen 1944: 59).

Komparativt om ritualer knyttet til graviditet og fødsel på Sri Lanka og i India

Hélène Stork (1991: 89) skriver om ritualer knyttet til fødsler i Tamil Nadu i Sør-India. Folkelig medisin og hekseri er fortsatt essensielle elementer i indisk barnestell, hvor målet ofte er å sikre en sønns fødsel. Andre mål er helse og velferd for mor og barn og familiens velstand. I ritualer knyttet til graviditet, fødsel og barnestell, er det umulig å skille mellom

folkelig medisin, hekseri og religion. I henhold til hindutradisjonen har mann og kone plikt til å unnfange et barn, helst en sønn, derfor regnes barnløshet som noe av det verst tenkelige i hindusamfunn (*ibid.*: 90). Lengselen etter å få en sønn er så sterk at ritualer som skal fremme en sønns fødsel, er tatt med i medisinske tekster. Stork nevner et ”mannsfremkallende” (*pumsavana*) ritual for dette formålet. Praktiseres ritualet under svangerskapets to første måneder, kan barnets kjønn bestemmes (*ibid.*: 92).

Glomseth (2005: 1) skriver fra Varanasi i Nord-India at en barnløs hindukvinnes liv ikke er fullkomment. Å være mor er kjernen i en hindukvinnes religiøse liv, og kvinnens religiøse ritualer og plikter er knyttet til å føde og oppdra barn. Sønner er da å foretrekke. Som barnløs blir ikke kvinnens roller og plikter oppfylt, noe som resulterer i at hun faller utenfor den etablerte orden. Slike kvinner blir ofte ekskludert både sosialt og religiøst. Det er vanlig at barnløse kvinner ikke er velkomne i feiring av for eksempel brylluper og graviditeter fordi deres nærvær regnes som ulykkesbringende (*ibid.*: 101).

En hindumor og hennes nyfødte barn er rituelt urene i tre dager i Nord-India. Da skal ingen komme dem nær (Jacobson 1995c: 28), fordi ni måneders menstruasjonsblod kommer ut ved og rett etter fødselen (Jacobson 1995a: 147). De som kommer i kontakt med en barselkvinne og et spedbarn, blir rituelt urene og må bade før de kan komme i kontakt med andre (*ibid.*:144).

Nybakte mødre på Sri Lanka blir regnet som urene i 30 dager. Å bli regnet som uren etter en fødsel innebærer ekskludering fra husarbeid, og at mor og barn lever avsondret fra resten av husholdet i 30 dager. Etter 30 dager vaskes klær og utstyr, og gulvene blir smurt med fersk kumøkk.³⁵ I Skjønberg (1982: 45) eksempel kommer en *brahmin*-prest og gjør et renselsesritual dersom fødselen har funnet sted i et hjem tilhørende landsbyens dominerende kaste.

Etter fødselen er barnets neste sosiale begivenhet når det får sitt første rismåltid. For gutter finner det sted etter seks måneder, men for jenter etter syv måneder. Årsaken er ordtakene som sier:

”A boy will grow to be a man. This is why he should get food early. A girl grows up to serve the man. She cannot reach further than womanhood”. (Skjønberg 1982: 45)

³⁵ Kuens hellighet er essensiell i hindusamfunn. Som Leslie (1989: 60) skriver: ”Reverence for everything relating to cows is so great that *pañcagavya*, a mixture of cow’s milk, curd, ghee, urine and dung, together with water in which blades of *kuśa* grass have been placed, is deemed to purify many sins”.

Så snart det er kjent at en hindukvinne er gravid, blir hun behandlet på en spesiell måte. Hun får ikke gjøre hardt arbeid og hun får næringsrik mat. For første gang i sitt liv får hun oppmerksomhet, og derfor gleder mange nygifte hindukvinner seg til å bli gravide (Dhruvarajan 1998: 88). Dette viser at morsrollen er sentral i hinduismen og at mødre blir høyt verdsatt. Det er som mødre og ikke personer kvinner aktes.

En seremoni, kalt *arathi*, gjøres for gravide for å fjerne det onde øyet. Under seremonien får den gravide godterier, salte matretter, frukt og gaver. Etter fødselen følger kvinnen en diett i fem måneder, og holder seg innendørs for å unngå værtyper som kan skade sin egen og barnets helse (*ibid.*: 88.). *Brahmin*-kvinner i Karnataka må utføre rituelle renselser før de regnes som rituelt rene etter en fødsel. I ti dager etter fødselen regnes de som særlig urene, men etter et bad og et ritual blir graden av urenheter redusert. Etter 30 dager blir det gjort et lignende ritual, og dersom barnet er en gutt, regnes moren nå som ren, men er barnet en jente, gjennomføres enda et renselsesritual etter 40 dager (*ibid.*: 89).

Informantene om graviditet og fødsel på Sri Lanka, i India og Norge

Selve graviditeten har liten betydning på Sri Lanka, og det gjøres få ritualer for den vordende mor, men det er vanlig at den gravides mor tar seg ekstra godt av datteren, besøker henne og lager god mat.

Et ritual, som Devi kaller *vallaikapu*, gjøres for den gravide i sjetten eller syvende måned. Seremoniens mening er å hjelpe kvinnen til å glede seg til at barnet skal bli født. Den gravide kan ha plager, og hun kan være redd for å føde. Venninner og kvinnelige slektninger som selv har født kommer for å oppmuntre henne. Den gravide kvinnen kles som en brud: hun har på seg *sari* og smykker, og gjestene tar på henne armbånd (*kapu* betyr bånd). Da Devi var gravid bodde hun i Norge, og siden hun ikke hadde sine nærmeste her, ble ikke seremonien holdt. Derimot har en slektning som holdt seremonien fortalt at hun følte seg beroliget før fødselen. Man kan lese seg frem til hvordan et svangerskap forløper, men å få oppmerksomhet fra dem man stoler på og få høre om deres erfaringer gjør noe med en som ikke boklig lærdom kan, mener Devi. *Vallaikapu* er et godt eksempel som viser at ritualer som ledsager kvinners liv, ikke alltid er av religiøs betydning. Meningen er heller rettet mot kvinnens vel i det verdslige liv, og som vi også så under menstruasjonsmarkeringen, har ritualen en beroligende effekt på kvinnen.

Flere av informantene nevner *vallaikapu*-tradisjonen, men de sier at den vanligvis ikke praktiseres på Sri Lanka. Det er egentlig en indisk skikk som kun de med røtter i India følger. Til opplysning kommer Devis familie opprinnelig fra Sør-India.

Både i Norge og på Sri Lanka tilkalles en *brahmin*-prest til hjemmet der en fødsel har funnet sted for å utføre renselsesritualer for mor og barn. Etter at blødningene etter fødselen har stanset, kan kvinnen igjen besøke hjemmealteret. Da holdes gjerne et lite selskap for familie og venner.

Når en kvinne har født barn gjennomgår hun noen av de samme restriksjonene som under menstruasjonen. Hun anses vanligvis ikke som uren under selve graviditeten, bare rundt fødselen. En barselkvinne er uren på grunn blødningene og går ikke i tempelet. Dit går hun ikke før hun er rituelt rensset. Informantene har forskjellige oppfatninger av når en kvinne er rituelt ren etter en fødsel, men alle mener at det tar rundt en måned. Sita sier at en kvinne som nettopp har født kan gå til tempelet etter 41 dager. Da tas også barnet med til tempelet for første gang. På Sri Lanka er det vanlig at en kvinne ikke går til tempelet før det har gått 31 dager, men blant hinduene i Bergen er det skikk at de må vente i 40 dager før de igjen kan besøke Bergen Hindu Sabha.

Mødre som barns religionslærere

Mødre synes å ha hovedansvaret for barns religionsopplæring. Som Klostermaier skriver:

” ... women keep traditional domestic rituals alive and pass on the familiar stories of gods and goddesses to their children” (1994: 376).

Det er kvinner som oppdrar sine barn til å bli hinduer, og de opprettholder familiens religiøse liv (Fibiger 1998: 151). Å få barn og å ta seg av dem har vært og er en del av hindukvinnens plikt, det er en del av deres *strīdharma* og kvinners *strīdharma* utspiller seg i den private sfæren.

Flere av informantene deler denne oppfatningen. Da Sita som liten bodde på Sri Lanka, var det moren som stod for religionsopplæringen. Hun fulgte moren til tempelet hvor hun ble vist hvordan hun skulle be og utføre ritualer. Savitri og Maya, som begge er mødre, lærer sine barn om religionen. Mayas datter, Leeta, forteller at siden det vanligvis er moren som følger henne til tempelet, er det morens gudstilbedelse hun etterligner. At det er kvinner som lærer opp barna i religionen kommer av at det som oftest er mødre som har hovedansvaret for barnestell, særlig i barnets tidlige liv, og mennene er generelt mindre interessert i å delta i religiøse aktiviteter. Hovedårsaken til at kvinner vanligvis står for overføringen av religion til barna er at det på Sri Lanka tradisjonelt har vært kvinnen som er hjemmeværende og har tatt seg av dem, sier Usha. Som nevnt over er kvinners liv på Sri

Lanka i større grad enn Norge sentrert i den private sfære. Dette eksempelet viser at den private sfæren karakteriseres av aktiviteter sentrert rundt mødre og barn.

Informantene sier at kvinnes rolle som religionsopplærere ikke har endret seg i Norge selv om de fleste tamilkvinnene er i arbeid. De har forlatt den tradisjonelle husmorrollen og den private sfære, men fortsetter å være religionens ”voktere” og videreformidlere. Kvinner synes som mer opptatt enn menn av å holde fast ved de religiøse skikkene og tradisjonene, uavhengig om de bor på Sri Lanka, i India eller Norge. Dette sammenfaller med det Jacobson skriver: selv om religiøsiteten er sterk over hele India, synes det som om kvinner er de mest hengivne (Jacobson 1995c: 94).

I følge Fibiger (1998: 151) skjer overføringen av religionen til barna både hjemme og i religiøse, kulturelle foreninger. Religiøse og kulturelle sammenkomster synes å være et særtrekk ved diaspora-hinduismen. Sammen med andre tamiler leier Usha et lokale der de lærer barna om deres kultur og religion. Her feires tradisjonelle hinduiske fester og festivaler. Parvatis familie og noen andre tamilske familier samles hver søndag i et leid lokale i Oslo for å lære barna morsmålet tamil og tamilske danser. Hun synes det er viktig å overføre kulturell kunnskap til barna, selv om det også er opp til barna å velge dette selv. Dette er i tråd med diaspora-kategorien som Vertovec kaller diaspora som sosial form.

Det kan by på problemer å lære opp barna i religionen når de vokser opp i diaspora. Parvati og mannen Shiva forteller at datteren deres ikke er så interessert i å høre på når de skal fortelle om hinduismen. Hindubarn som vokser opp i Norge er i følge dem mer opptatt av den norske kulturen. Datteren deres er født i Norge og omgås norske barn i barnehagen, derfor er det naturlig at hun føler seg mest norsk. Det er bare på søndagssamlingene i Oslo datteren møter andre hindubarn.

Hinduskrifter om skilsmisse

Hvordan skilsmisse utartet seg i det gamle India er noe uklart. Skilsmisse var uaktuelt dersom det dreide seg om en hustru som hadde tatt del i offerritualer ved hjemmealteret. Samtidig kunne en hustru erstattes. Mannen kunne slutte å ha intimt forhold til en hustru dersom hun hadde oppført seg dårlig i ett år, men han måtte fortsette å forsørge henne. En mann kunne velge å degradere sin hustru dersom hun drakk alkohol, var ondsinnet, syk eller sløsende. Var hustruen syk, men fortsatt vennlig og trofast, måtte hun gi sitt samtykke til å bli degradert (Tuxen 1944: 45-46).

I det gamle indiske samfunnet innebar skilsmisse brudd i det ekteskapelige samlivet og at hustruen ikke lenger deltok i offerritualer, men hun fortsatte å bo hos mannen og ble

forsørget av ham. På den ene siden var det lett for en mann å inngå skilsmisse, men på den andre siden var flere rettskyndige i mot at mannen kunne forlate sin hustru uten god grunn. Gode grunner for skilsmisse var i følge *Manus Lovbok* de samme som gjaldt degradering (*ibid.*: 63). En hustru kunne ikke uten videre bli satt til side for en annen kvinne. Det måtte først finne sted en skilsmisse på grunnlag av en god nok grunn, som vanligvis var utroskap (*ibid.*: 64).

Det er viktig å understreke at også kvinnen i enkelte tilfeller kunne forlange skilsmisse. Dette gjaldt dersom mannen var bortreist og man ikke visste hvor han var, dersom han var blitt asket, utstøtt fra kasten, impotent (Tuxen 1944: 66), sinnssyk, evnukk eller på andre måter viste seg å være abnorm (Auboyer 1968: 193). Men det var lettere for mannen å forlate hustruen enn omvendt (Tuxen 1944: 66). I følge lovbokskriveren Nārada kunne en kvinne som på grunn av de nevnte årsaker forlot sin mann, gifte seg på nytt. Men i følge *Manus Lovbok* skulle kvinnen helst bli hos sin mann (*ibid.*). Det var kun blant lavere kaster skilsmisse ble praktisert (Auboyer 1968: 193).

Komparativt om hindukvinner og skilsmisse

Skilsmisse er alltid en mulighet i Nord-India, men det medfører skam (Jacobson 1995c: 51). Sara S. Mitter beskriver kvinners liv i Mumbai, og informanten Kamla mener at kjærlighetsekteskap ikke varer. Dersom romantikk er det eneste som holder partene sammen, mener hun at det ikke er tilstrekkelig å bygge et ekteskap på. Følgene blir skilsmisse og ulykke. I Kamlas familie har det forekommet én skilsmisse, men det ble oppfattet som en skandale og holdt hemmelig (Mitter 1991: 18). Holdninger overfor skilsmisse er fortsatt negative i India. I et annet eksempel hentet fra Mitter ble en kvinne som levde i et mislykket ekteskap hentet hjem av sin far. Kvinnens mor godtok ikke det, og mente at datteren måtte fullbyrde sin rolle som kvinne. Å lide bare var en del av ekteskapet, og det økte hustruens moralske styrke (*ibid.*: 103). Dette kan være en indikator på at kvinnens mor ønsket at datteren skulle leve som en *pativratā* med vektleggelse på fromhet, føyelighet, selvoppofrelse, lydighet og underkastelse. Og som nevnt er det ofte mødre som oppfordrer sine døtre til å leve slik.

I Skjønbergs eksempel fra Sri Lanka kan både tamilske menn og kvinner be om skilsmisse. For enkelte kvinner avhenger dette av at foreldrene er villige til å la dem flytte hjem igjen. Med foreldrenes støtte kan kvinner skille seg på lik linje med menn. Barn blir gjerne boende hos moren dersom hennes foreldre er villige og har mulighet til å forsørge dem. En mor på Sri Lanka har rett til å motta barnebidrag ved skilsmisse, men dette blir sjeldent

fulgt. Har ikke kvinnen inntekter selv, er hun avhengig av at mannlige slektninger kan forsørge henne og eventuelle barn (Skjønberg 1982: 55). Skjønbergs eksempel vitner om at en skilt kvinnes liv kan bli vanskelig. Når en kvinne skilles fra mannen blir hun ofte avhengig av andre menn for å overleve, noe som fører til at mannsdominans opprettholdes.

Kvinner mulighet til å få skilsmisse i India er et resultat av kvinnebevegelsens kamp for like rettigheter for menn og kvinner, skriver Margaret Cormack (1974: 175-176). Hennes informanter, som er indiske kvinner som har studert i USA, uttrykker at de ikke liker Vestens høye skilsmissestatistikk. De mener at skilsmisse leder til en slik sosial stigmatisering at enkelte foretrekker å begå selvmord. Skilsmisse kan være nødvendig, men det oppfattes som svært uheldig fordi skilte kvinner ikke blir sosialt akseptert.

Informantene om hinduismens normer knyttet til skilsmisse på Sri Lanka og i Norge

Skilsmisse praktiseres blant tamiler både på Sri Lanka og i Norge, men det er mer uvanlig på Sri Lanka enn i Norge. Uma synes det er best for ektefeller at de holder sammen. Når et par har problemer, er det vanlig at familiene prøver å megle for å løse problemene. Dersom paret har barn, er det vanlig at de holder sammen. Det er jo heller ingen garanti for at man blir mer lykkelig etter en skilsmisse, mener Uma.

Tidligere var det vanlig på Sri Lanka at skilte kvinner møtte noe av den stigmatiseringen som enker ble møtt med (for mer om enker, se under). I følge Mira var det ikke uvanlig at skilte kvinner på Sri Lanka ble ekskludert fra seremonier på samme måte som enker. Dette praktiseres i mindre grad i dag.

Blant tamiler i Norge aksepteres det å oppsøke familierådgivning ved ekteskapsproblemer, men på Sri Lanka er dette tabubelagt. På Sri Lanka blir det mye baksnakking og sladring, og kvinnen får som oftest skylden for at et ektepar har problemer. Kvinnen pålegges dermed ansvaret for at et ekteskap skal fungere. Utenforstående tror gjerne at hun bare ønsker en ny mann. Det er vanskelig for en kvinne å dømmes på den måten, men Uma tror det er mindre vanlig at kvinner behandles slik på Sri Lanka i dag. Hun tror heller ikke at tamiler i Norge skiller seg oftere selv om skilsmissestatistikken er relativt høy blant etniske nordmenn. Selv om tamilske kvinner i Norge ofte har lønnet arbeid utenfor hjemmet og derfor ikke er avhengig av en forsørger, er altså ikke skilsmissestatistikken særlig høyere blant tamiler i Norge enn på Sri Lanka, skal vi tro Uma. En mulig årsak er at tamiler i Norge som på Sri Lanka regner ekteskapet som viktig, og at de heller prøver å løse problemene sammen enn å gå fra hverandre.

Hinduskrifter om livet som enke

Enker har hatt og har lav status i hindusamfunn. En enke skal underordnes sine sønner, men kan ingen sønner ta på seg oppgaven, blir ansvaret lagt på den avdødes eller enkens slekt (Tuxen 1944: 71). Mens en mann som har mistet sin kone kan gifte seg på ny umiddelbart etter at hun er kremert, er det annerledes for en enke. I følge *Manus Lovbok* skal en enke føre et kyskt liv. Gjør hun det, skal hun som mannlige asketer komme til himmelen selv om hun ikke har født sønner (*ibid.*: 72). At en kvinne skal leve som en asket etter mannens død stemmer overens med *pativratyā*-ideologien. *Manus Lovbok* stiller seg negativ til at en kvinne skal gifte seg for andre gang (*ibid.*: 71), om enn er den noe tvetydig. I følge Tuxen står det også i *Manus Lovbok* at kvinner har mulighet til å gifte seg for annen gang hvis de er forlatt av sin mann, er enker eller fortsatt er jomfruer (*ibid.*: 73). En annen lovbokforfatter, Vasistha, tillater en enke å inngå et nytt ekteskap så lenge hun er jomfru, noe som tidligere ikke var uvanlig siden jenter ofte var unge ved ekteskapsinngåelse (*ibid.*). *Manus Lovbok* tillater uberørte enker å gifte seg på ny, og det er da avdødes bror enken skal ekte:

”... at hvis den, der har betalt Brudepengene, dør, saa skal Pigen gives hans Broder tilægte, forudsat at hun indvilliger” (Tuxen 1944: 74).

Barn som ble til under slike forhold ble regnet som tilhørende avdøde (*ibid.*).

Tuxen (*ibid.*: 70) mener at en årsak til at enker har lav status er at de mister muligheten til å få barn ved mannens tidlige død, og som nevnt er det som mødre og ikke som individer hindukvinner respekteres og har status.

Det er for mannens skyld en kvinne skal pynte seg og gjøre seg attraktiv. Som enke har hun ingen å gjøre seg attraktiv for lenger, og derfor er pynting unødvendig (Leslie 1989: 97). En kvinne som er pyntet viser at hennes personlige guddom, det vil si ektemannen, er i live (*ibid.*: 101). Enker skal ikke pynte seg med blomster i håret, og de går ofte kledd i hvite klær for ikke å virke attraktive på menn.³⁶ Det har også forekommet at enker har barbert bort alt håret (*ibid.*: 85), men dette synes å gjelde *brahmin*-enker. Enker av andre klasser kan ha langt hår (*ibid.*: 303).

³⁶ I følge Gombrich og Obeyesekere (1988: 264) er hvit en ambivalent farge i srilankisk singalesisk tradisjon. Fargen symboliserer renhet, men folk kler seg i hvitt når de befinner seg i forurensende tilstander som fødsler, pubertet, bryllup og død. Hvitt tøy indikerer da en tilstand som assosieres med forurensing, og det hvite tøyet skal skåne andre objekter fra forurensning. I tillegg til renhet er hvit fargen for kyskhets, sterilitet og sorg, og fargen er særlig knyttet til død. Enker og noen enkemenn kles i hvitt.

Livet som enke i dagens India

Leslie (1991: 177) skriver i artikkelen "Suttee or *Satī*: Victim or Victor?" at en *pativratā* skal helst dø før ektemannen. Hindukvinner kan velge å dø på ektemannens likbål, det vil si å bli en såkalt *satī*. Termen *satī* benevner ikke praksisen, men den praktiserende: "... the 'virtuous woman' who joins her husband in death" (*ibid.*). Vanlige sanskrittermer for praksisen er *sahagamana* (gå med), *anugamana* (gå etter) og *anumaraṇa* (dø etter) (*ibid.*).

Enkebrenning er ingen utdødd praksis, og ett tilfelle av enkebrenning skal ha inntruffet nær en landsby i Nord-India hvor Jaer gjorde feltarbeid. Landsbyens høykastekvinner oppfattet *satī*en som en gudinne, og hennes martyrium var uttrykk for den ypperste formen for en hindukvinnes fromhet (Jaer 1995: 39). Kvinnene i denne landsbyen har tydelig internalisert *pativratyā*-ideologien.

Det er blitt gjort flere forsøk på å fjerne *satī*-skikken. Mogulene Humayun og Akbar forsøkte å forby praksisen, men det var først under britenes styre at enkebrenning ble erklært ulovlig i Suttee Regulation Act fra 1829. Allikevel inntreffer fenomenet, som nevnt, fra tid til annen (Leslie 1991: 176). Et kjent tilfelle fant sted i Rajasthan i 1987 hvor en 18 år gammel enke ble offentlig brent på ektemannens likbål (*ibid.*: 180). *Satī*-skikken har særlig forekommet i Nord-India, men har allikevel aldri vært særlig utbredt. I dagens India er såkalte medgiftsdrap et langt større problem (Klostermaier 1994: 374).³⁷

I sitt materiale fra Nord-India bekrefter Jacobson det Tuxen har vist, at en enke ikke skal pynte seg slik hun gjorde mens mannen ennå levde. Jacobson skriver:

"(...) the sorrowing widow breaks off her bangles, strips her feet of ornaments, and leaves her forehead bare as signs of her misfortune" (Jacobson 1995c: 191).

Høykasteenker må leve et enkelt og hardt liv. Uavhengig av alder har høykasteenken få muligheter til å gifte seg igjen. Den eneste muligheten hun har er å bli gammel og leve et fromt liv, slik Tryambaka anbefaler. Til forskjell aksepteres gjengifte av *dalit*-enker (Jaer 1995: 37).

Å bli enke er det mest fryktede øyeblikket i en kvinnes liv. Da mister hun status i familien ettersom hun identifiseres med sin avdøde ektemann. At en kvinne er blitt enke regnes som resultat av synder, og derfor gjør mange hindukvinner ritualer for å sikre ektemannen et langt liv. Enker i Dhruvarajans eksempel fra Karnataka lever som asketer: de spiser to enkle måltider per dag og deltar ikke på lykkebringende seremonier for å hindre

³⁷ Medgiftsdrap er kvinnedrap grunnet uenighet rundt medgiftens størrelse.

forurensning av miljøet med sitt nærvær. Enker er enkelt kledt, de bruker ikke den røde prikken i pannen eller annen pynt og folk utnytter dem gjerne som straff for sine antatte synder (Dhruvarajan 1998: 91).

Dalit-enker mister mye av sin verdi på ekteskapsmarkedet fordi de ikke er jomfruer. Menn som vil gifte seg med enker er som regel fattige eller misdannede, og derfor foretrekker mange enker å la være å gifte seg. En annen årsak til at enker ikke vil gifte seg oppstår dersom de har barn. Enkers barn fra første ekteskap får ikke bo i den nye mannens hjem, da de tilhører den avdødes familie (*ibid.*: 95). Her ser vi at *dalit*-kvinner i enkelte tilfeller har større valgfrihet enn høykastekvinner. Dette kommer nok av at høykastekvinner må beskytte sin rituelle renhet, noe *dalit*-kvinner ikke trenger siden de regnes som urene.

Det finnes ikke noe mer ulykkesbringende enn enker i hinduismen. Både enker og sterile kvinner fryktes, men verst er det med enker. Årsaken til at enker regnes som mer ulykkesbringende enn sterile kvinner er at det kan være tvil om en kvinne virkelig er steril. Det kan ta år å finne ut, og i blant viser det seg at kvinnen likevel er fruktbar. Derimot er det liten tvil angående enkers tilstand. Den eneste utveien er å gifte seg på ny, men det er en mulighet som bare er åpen for fåtallet (Reynolds 1980: 39).

Til tross for sin lave status, kan enker allikevel forbedre sin posisjon i husholdet siden autoritetspersonen, ektemannen, er borte. Det finnes eksempler fra hele India der enker hersker over sine hushold med samme autoritet som Indira Gandhi, Indias mektigste enke i moderne tid (Fuller 2004: 23).³⁸

Informantene om livet som enke på Sri Lanka, i India og Norge

Flere av informantene synes å ha enkelte aspekter ved *pativratyā*-ideologien i sin tankegang. Dette kommer til uttrykk i kommentarer som at når mannen dør før hustruen, mister hustruen den fullkommenheten som hun hadde da mannen levde. Flere mener også at en kvinne som er enke eller ugift, ikke er noen lykkelig person. Men ingen nevner *satī*-praksisen eller at enker bør behandles med strenge restriksjoner og stigmatisering. Noen av dem virker heller triste når de snakker om hvordan enker behandles. Mira synes det er trist å se at en kvinne nærmest blir behandlet som et objekt bare fordi hun er blitt enke. I følge henne er det vanligere at enker behandles med restriksjoner i India enn på Sri Lanka.

Informantene er noe uenige i hvordan tamilske enker behandles: Usha og Mira mener at enker ikke behandles på samme måte på Sri Lanka og i India, og at det er mer gammeldags

³⁸ Indias statsminister i store deler av perioden mellom 1966 og 1984 (Fuller 2004: 23).

i India. Det er i India enker kles i hvite klær og ikke får pynte seg. På Sri Lanka er det ingen fast praksis, sier Usha, det er opp til hver enkelt. Sita, derimot, mener at en tid etter mannens begravelse, blir *tālien* og annen pynt tatt fra enken, og hun får ikke lenger pynte seg med blomster i håret. Dette er vanlig praksis blant tamiler både på Sri Lanka og i Norge, i følge Sita. Men Mira forteller at blant tamilhinduer i Norge er det vanligvis ingen tegn som viser at en kvinne er enke. Tamilske enker i Norge følger norsk kleskode. Ingen går kledd i hvite *sarier*, barberer hodet eller blir nektet å pynte seg. Uenigheten informantene imellom tyder på at det er forskjellige praksiser for hvordan enker behandles. *Pativratyā*-ideologien står kanskje ikke så sterkt blant alle tamiler i enkespørsmålet, eller det kan ha endret seg som følge av diaspora.

Det er vanlig praksis i India at enken skal ta av seg *tālien* og legge den på ektemannens lik. Kvinnen har fått smykket av ham, og han skal ha det med seg i døden. *Tālien* brennes ikke med liket, den går gjerne i arv til en sønn. Mira har hørt at i India forekommer det at mannen ønsker at hustruen skal gå med *tālien* hele livet, selv om han dør først. Båndet mellom ekteparert blir da opprettholdt. Dette er Mira skeptisk til. Hun mener at kvinner skal kunne gjøre som de vil. Selv om det høres flott ut med et kjærlighetsbånd hinsides døden, oppfatter Mira det som et uttrykk for egoisme fra mannens side. Fortsetter en enke å bære *tālien*, kan hun ikke gifte seg igjen. En kvinne kan ikke ha to *tālier*. Mira mener det er galt å "reservere" en kvinne på den måten. Dersom en kvinne ikke ønsker å gifte seg igjen, er det helt greit. Men hun kan allikevel etter en stund ønske å finne en ny mann, og da bør hun ha muligheten til det. På Sri Lanka skal det nå være mer akseptert at enker kan gifte seg enn hva det var tidligere.

Kapittel 6: Festivaler, høytider og faste

6.1 *Taipongal* eller *pongal*

En av de store tamilske festivalene er *taipongal*, eller bare *pongal*, som feires 14. januar blant tamiler både i India, på Sri Lanka og i diaspora.³⁹ Som Fuller skriver (2004: 191), er *taipongal* kanskje den mest populære tamilske familiefestivalen. Årets seks lykkebringende måneder begynner ved vintersolverv, måneden *tais* første dag, og det er denne dagen *pongal* feires ved å koke søt ris (*pongal*) som ofres til solen. *Taipongal* var opprinnelig en soltakkefest der bøndene feiret og takket solen for dens livgivende kraft. Selv om ikke alle tamiler er bønder markerer de *taipongal* siden de fleste kjøper matvarer fra bønder. I følge M. M. Underhill (1991: 40) er *pongal* den første dagen i tamilenes nye år. Folk kjøper nye krukker som melk og ris kokes i. Hvor lang tid det tar å koke melken skal gi en pekepinn på hvordan det nye året blir.

Det er kveg som æres under *pongal*, skriver Klostermaier: "Cows and oxen, water buffaloes, and goats are decorated, garlanded and led in processions" (1994: 305). Mange typer mat konsumeres, hymner synges, fyrverkeri benyttes og gudene tilbes. Det som står i fokus er livet og dets opprettholdende kraft (*ibid.*).

Ingen av informantene nevner at kveg æres under *taipongal* slik Klostermaier beskriver. I følge dem er det bare den livgivende solen som æres. På Sri Lanka begynner feiringen tidlig om morgenen ved å gjøre klart et bålområde på østsiden av huset (fordi solen står opp i øst). I bålet plasseres en ny keramikkrukke som melk og vann kokes i. Familiens medlemmer legger ris i den kokende blandingen og tilsetter rosiner, nøtter, smør, honning og kardemomme slik at det blir en tykk grøt. Når grøten er ferdig legges den på fat eller bananblader og ofres til solen. Grøten skal helst være ferdig før solen står opp, slik at den ønskes velkommen med den ferdige grøten. Etter seremonien hjemme, drar mange til tempelet. I følge Devi er det mannen i huset som er hovedansvarlig for grøtlagingen hjemme, men ved templene er det kvinnen som tur til å lage *pongal*.⁴⁰ Siden feires dagen med fyrverkeri. Det at mannen har hovedansvaret for tilbereding av *pongal* i hjemmet, viser at kvinnen ikke nødvendigvis alltid har hovedansvaret for det religiøse som utspiller seg i den private sfæren. I dette tilfellet har kvinnen også en religiøs rolle i den offentlige sfæren.

³⁹ Jacobsen (2003: 210) skriver at det bare er tamiler som kaller festivalen *pongal*. Blant hinduer ellers kalles festivalen *makara samkrānti*.

⁴⁰ Mira forteller at den som lager *pongal* skal være rituelt ren. Derfor skal ikke menstruerende kvinner gjøre det.

I Norge endres noen aspekter ved *taipongal*-feiringen. Som vi så, foregår mye av feiringen utendørs på Sri Lanka. Dette endres i Norge. Siden *taipongal* feires i januar, en måned som i Norge er kald og mørk, må feiringen foregå inne. I januar kommer ikke solen opp før etter at de fleste har dratt på arbeid, derfor pleier Mira å stå ekstra tidlig opp for å koke grøten dersom *taipongal* faller på en arbeidsdag. Hun plasserer grøten foran hjemmealteret før hun drar på jobb. Hun føler at hensikten faller bort dersom hun lager grøten når hun kommer hjem på ettermiddagen og solen har gått ned. Det er tross alt en soltakkefest. På Sri Lanka har tamilene mer tid til å feire *taipongal* fordi folk flest har fri fra arbeid og skole. I Norge har tamilene ofte lite tid til feiringen, med mindre *taipongal* faller på en fridag. Tamiler i Norge besøker gjerne tempelet under *taipongal*, men det er ikke fast praksis. Mira, for eksempel, drar bare til tempelet hvis det passer.

Taipongal har mistet noe av sin religiøse betydning i Norge hvor det sosiale heller har fått større betydning. Som Uma uttrykker det er hensikten med feiringen i Norge at tamilene holder sammen. På Sri Lanka er det vanlig at familier feirer festivalene sammen, men tamiler i Norge har gjerne ikke familie i nærheten, så da feirer de heller med tamilske venner. Et aspekt ved feiringen som blir helt borte i Norge er bruk av fyrverkeri.

6. 2 *Navarātri*

Navarātri er i følge Fuller (2004: 41) en av Indias mest populære festivaler. Festivalen markerer gudinnen Durgās seier over bøffeldemonen Mahishasura. Festivalen kalles derfor også *Durgāpūjā* (*ibid.*: 83 og 108), et navn som, i følge Jacobsen (2003: 210), brukes i Bengal.⁴¹ I løpet av *navarātri* kan det forekomme dyreofre og det ideelle dyret som ofres da er bøffelen for å gjenskape Durgās seier over bøffeldemonen (Fuller 2004: 84), men ikke alle hindugrupper legger vekt på myten om Durgās slag under feiringen av *navarātri* (*ibid.*: 109).

Navarātri feires ”... on the first nine lunar days of the bright fortnight of *ashwina* (September-October)” (Fuller 2004: 109). I følge Fullers beskrivelser av *navarātri*-feiring fra Rajasthan i det 19. århundre, synes *navarātri* å ha vært en festival hovedsakelig markert av eliten, det vil si konger og krigere. Tilbedelsen av et sverd, lagd av universets arkitekt Vishwakarma, og gudinner står sentralt i denne skildringen. Det blir også ofret geiter og bøfler (*ibid.*: 112-114).

Jaer skriver at *navarātri* er en vårfestival som feires under hveteinnhøstingen i mars / april. I Nord-India feires *navarātri* over ni netter og det er særlig ni søstergudinner (*śaktier*)

⁴¹ Se også Klostermaier 1994: 327.

som står i sentrum. Kvinner spiller en spesiell rolle under feiringen: de skal vanne en spesiell tretype tre ganger daglig, og de skal ikke bruke grener fra dette treet til tannbørste. De som tilber gudinner vil daglig besøke gudinetempler, lese bøker om gudinner og vandre en pilgrimsrute mellom gudinetempler. Slike tempelbesøk gjøres gjerne når man har lovet å gi en gudinne et offer som takk for et ønske hun har oppfylt (Jaer 1995: 74).

Som vi nå skal se, er informantenes beskrivelser av *navarātri* noe annerledes enn Fullers og Jaers beskrivelser. Ingen av informantene nevner kampaspektet som Fuller beskriver (Fuller skriver riktignok at ikke alle hinduer legger vekt på myten om Durgās seier over bøffeldemonen, noe som åpenbart gjelder i tamilenes tilfelle), eller Jaers tertilbedelse og pilgrimsrute. Som Jaer skriver, sier informantene at *navarātri* er en festival som er spesiell for kvinner. Informantene forteller at under *navarātri* ber kvinner, hvis rolle det er å ta vare på familien, til gudinnene. De ber om styrke, økonomisk fremgang og kunnskap til familien. Ordet *navarātri* betyr ”ni netter” der tre netter er dedikert til gudinnen Durgā, tre netter til gudinnen Lakṣmī og tre netter til gudinnen Sarasvatī. Durgā representerer styrke og god helse, Lakṣmī representerer rikdom og Sarasvatī representerer kunnskap og lærdom. Festivalen feires i templer der gudinnestatuer bades i melk og det ofres frukt og mat. De siste dagene, som er viet til kunnskap, feires i hjemmet. Da legges det frem bøker og penger ved alteret, og mat, frukt og melk ofres. Under de tre siste dagene skal det være gunstig å lære å danse eller spille et instrument. *Navarātri* feires likt på Sri Lanka og i Norge, selv om det ikke alltid er like lett å feire alle ni dagene i Norge siden man skal på jobb eller skole.

Etter de ni dagene feires en siste dag som kalles *vijayadashami*, en dag til ære for Sarasvatī. Siden dagen er dedikert til henne, skal det være lurt å lære å skrive den dagen, noe det er vanlig at barn på Sri Lanka gjør. I tillegg lærer mange også denne dagen å danse eller spille et instrument. I følge Fuller er *vijayadashami* en del av festivalen *Rām Līlā* (”Rāmas lek”), der guden Rāmas seier over demonen Rāvaṇa feires. Men det er ikke uvanlig at *vijayadashami* feires som en del av *navarātri*. Et navn på *navarātri* og *vijayadashami* til sammen er *dasara*, som betyr ”ti dager” (Fuller 2004: 109).⁴²

I India og på Sri Lanka har de fleste fri under *navarātri*, og i Nord-India feires *Navarātri* ved å danse de ni nettene, forteller Radha. Dette får man ikke gjort i Norge på grunn av jobb og skole. Parvati synes at det i det hele tatt er litt vanskelig å praktisere hinduismen i Norge siden man ikke har fri mange av de dagene festivalene skal feires. Det er

⁴² Se også Jaer 1995: 78.

derfor vanlig at hinduer i Norge flytter feiringer som faller på hverdager til nærmeste helg, men Parvati synes det ikke blir helt riktig å feire festivaler på ”gale” dager.

6. 3 Faste og *vrata*

Faste er en religiøs handling som kommer inn under termen *vrata*, som i følge Diana L. Eck (1983: 162) er en religiøs overholdelse som vanligvis varer noen uker eller måneder. I tillegg til faste innebærer en *vrata* å gi avkall på andre av livets bekvemmeligheter, spesielle overholdelser og ofte resitasjon av historier som beskriver *vrata*ens effekt. Jacobson (1995c: 92) mener at både kvinner og menn faster i India, men kvinner synes å utgjøre flertallet. Årsaken til at kvinner faster er ofte familiens velferd, at de skal unngå vanskeligheter og for å sikre at familiemedlemmer lever lenge (McGee 1991:73).

Kvinneres viktigste bidrag i det religiøse liv er å utføre ritualer i forbindelse med livssykluser, festivaler og ritualer for familiens og samfunnets vel. Denne typen ritualer er ikke direkte rettet mot egen vinning, og Mary McGee plasserer dem i kategorien ”... ’desireless’ rites (*niṣkāmyakarma*)” (*ibid.*: 84). Selv om kvinner utfører slike ritualer for andres vel og ikke seg selv, kan utførelsen av dem allikevel få indirekte positive følger for kvinnene. En hindukvinne som opprettholder et lykkelig hushold der ektemann og barn er til stede, vil nyte stor respekt i hindusamfunn. Dersom ektemannen lever lenge blir det kreditert hustruens hengivenhet, og omvendt, dersom ektemannen dør kan kvinnen få skylden (*ibid.*).

Enkelte hindukvinner inngår såkalte ”kontraktsritualer” (contractual rites) med guddommen. Det vil si at de lover å utføre et ritual først etter at guddommen har oppfylt et ønske. Kvinner som inngår slike kontrakter er gjerne sterile, de har syke barn eller de er bekymret for at en datter ikke skal bli giftet bort. McGee skriver at de fleste av hennes informanter i Maharashtra ikke utfører slike ”kontraktsritualer” fordi de oppfatter dem som smakløse bestikkelser (*ibid.*: 81).

Mange av hindukvinneres ritualer er rettet mot ektemennene fordi de mener at ektemenn er nødvendig for egen frelse og for et bedre liv (Wadley 1995a: 165). Som *pativratyā*-ideologien sier, er *pativratā*ens plikter rettet mot ektemannens velvære og å tjene ham fullt og helt. Jenter blir lært opp til å se på ekteskapet som det mest betydningsfulle ritual for kvinner. De oppfordres derfor til å faste hver fredag. Fredag er planeten Venus, kalt Shukra, sin dag. Shukra er bildet på en pen og respektabel mann, og jenter håper å få en mann som ham gjennom å faste (Fibiger 1998: 60).

Jacobsons observasjon synes å stemme overens med det informantene forteller: det er flere kvinner enn menn som faster. I tråd med *pativratyā*-ideologien faster kvinner for mannens og familiens del.⁴³ Meenachi, for eksempel, faster for at barna skal gå en lys fremtid i møte og for at mannen skal ha det bra, ellers faster hun når bekjente er syke og ber til gud om at de får bli friske. Kavita pleier å holde en seksdagersfaste til ære for guden Murugan hvor hun bare spiser ett måltid om dagen bestående av frukt og melk. Hun har spurt sin mann om han vil faste sammen med henne, men han får det ikke til. Informantene mener at kvinner faster fordi de er mer tålmodige enn menn. Tålmodighet er som nevnt en av *pativratā*ens viktige egenskaper.

Savitri forteller at det fastes under *navarātri*. Det er egentlig barn som skal faste, men siden de går på skolen, trenger de energi. Mødre faster derfor på barns vegne. Flere av mine informanter sier at de ikke klarer å faste i det livsstadiet de er i, spesielt de som studerer, jobber og har barn. Sita, som er student, faster ikke fordi det ikke passer inn i et travelt liv med arbeid og studier, men hun utelukker ikke at hun vil faste senere i livet. Hadde hun bodd på Sri Lanka, mener hun det hadde falt seg naturlig å faste. Sita tror det er viktigere for eldre generasjoner å faste – moren hennes faster for eksempel regelmessig.

Meenachi faster ofte, men det byr på problemer i Norge. Hun liker ikke å vise kollegaer at hun faster fordi hun ikke vil tiltrekke seg oppmerksomhet og få ubehagelige spørsmål. Kavita deler Meenachis oppfatning. På Sri Lanka er det flere som faster samtidig, og alle vet hvorfor de faster. Da slipper man spørsmål og uønsket oppmerksomhet. Det norske samfunnet er ikke tilrettelagt for utøvelse av hinduismen, noe som spesielt gjør faste vanskelig. Det skal mye disiplin og kontroll til for å klare å faste i Norge.

En spesiell faste for kvinner kalles *Gowri kapu* og varer i 21 dager. I følge Mira holdes fasten fordi gudinnen Durgā, i følge mytologien, ønsket å gifte seg med guden Śiva, og hun fastet i 21 dager for å få ham. Kvinner holder derfor fasten, og mange faster hardt. Etter den 20. dagen besøker de fastende tempelet og mottar en tråd, *kapu*, rundt armen (*kapu* betyr bånd, mens Gowri er et annet navn for Durgā). Gifte kvinner som har fått en ektefelle de er fornøyde med, faster for å vise sin takknemlighet. Ugifte gjør det i håp om å få en god ektemann. Her ser vi at ektemannen igjen står i fokus i kvinnenens ritualer.

Gowri kapu er en tamilsk skikk, i følge Mira, men det er ikke lenger vanlig at tamilene holder fasten strengt, verken på Sri Lanka eller i Norge. Tidligere var det vanlig at kvinner

⁴³ Se også Fibiger 1998: 29.

fastet alle 21 dagene, men nå spiser de gjerne vegetarmat og faster den siste dagen de kommer til tempelet for å motta *kapu*.

Når hinduer faster er det ikke slik at de faster på dagtid og spiser om kvelden. De spiser gjerne ett vegetarmåltid for dagen. For Devi er hensikten med fasting å tilføre kroppen spirituell energi. Når kroppen er tom for mat og all energi går til spirituell aktivitet, oppnår den fastende åndelig innsikt. Hinduer faster for å rense kroppen og gi den hvile, samtidig som kropp og sinn kontrolleres gjennom sult.

Å velge å ikke spise er å ofre en del av ens eget velvære. Man ofrer noe av seg selv til gud fordi det man ber om er så viktig og man ønsker sterkt at det skal gå i oppfyllelse. Fastende er passive i seksuallivet. Når man faster skal man bare tenke på gud. Hinduer faster når de ønsker det. Det trenger ikke å være noen spesiell helligdag eller festival for å faste.

6. 4 *Sumangalipūjā*

Sumangalipūjā er et ritual bare for kvinner og feires i tempelet der kvinner sitter foran lamper med blomster og vann. Lampen skal symbolisere gudinnen Lakṣmī. Når *brahmin*-presten resiterer *mantra*er på sanskrit, ofrer kvinnene blomster til gudinnen for å be om rikdom og et godt liv. Unge kvinner ber om en god ektefelle. I følge Mira er det vanligvis ugifte kvinner som utfører *sumangalipūjā* for å få en god mann, men gifte kvinner kommer gjerne for å takke for at de har fått en god ektefelle. *Pūjā*en utføres for at ektemannen skal leve lenge og ha et lykkelig liv. Ektemennene er igjen den personen som kvinnene utfører ritualer for.

I følge Fuller betyr *sumangali*: ” ... ‘auspicious women’ who are married to living husbands ...” (2004: 188). En *sumangali* personifiserer det lykkebringende (*ibid.*: 200), og det er som *sumangali* en tamilske kvinne mest komplett utøver sin rituelle kraft (*ibid.*: 201). Det at hindukvinner utfører religiøse ritualer for å finne en god ektemann, viser hvor viktig ekteskapet er for indiske kvinner, mener Fuller (*ibid.*: 200). Som nevnt er ekteskapet kvinnens viktigste livsstadium.

Holly Baker Reynolds (1980: 38) skriver i artikkelen ”The Auspicious Married Woman” at den ideelle kvinne i Tamil Nadu er *sumangali*, som betyr ”hun som er lykkebringende”. Hvorvidt en kvinne kan kalles *sumangali* avhenger av at hun er gift og har barn. Det mest karakteristiske med *sumangali*-termen er at en kvinne ikke kalles *sumangali* i kraft av bare å være kvinne. *Sumangali* er noe hun blir i forhold til ektemann og barn. *Tālien* er selve symbolet på en *sumangali*. Ved å binde *tālien* rundt kvinnens hals bekreftes ekteskapet, ekteparets seksuelle forhold legitimeres, hustruens reproduktive evner bindes til

ektemannen og kvinnen blir lykkebringende. Så fort en kvinne får *tālien* rundt halsen, blir hun regnet som en *sumangali*. Den lykkebringende tilstanden bekreftes når hun har født barn. Skal vi tro Reynolds' oversettelse av ”*sumangali*” er altså *Sumangalipūjā* et ritual som gjøres av såkalte lykkebringende kvinner.

Kvinnen har høyere status når mannen lever, og derfor gjør kvinner *sumangalipūjā* for at ektemannen skal leve lenge. Informantene har ulike oppfatninger om *sumangalipūjā* innebærer faste, noe som tyder på at kvinner markerer *pūjā*en etter egne ønsker. Ønsker man å faste, så gjør man det. Ønsker man det ikke, så lar man være. Uma sier at det er opp til hver enkelt om og hvor mye man vil faste. Klarer man ikke å faste hele dagen er det ingen som tvinger en til å gjøre det. Man kan for eksempel bare velge å spise ett vegetarisk måltid og ikke noe mer. *Sumangalipūjā* feires vanligvis i tempelet, og i Norge feires *sumangalipūjā* i templene på Ammerud og i Bergen. I følge *brahmin*-presten Arjuna holdes *sumangalipūjā* to ganger i året i Bergen Hindu Sabha. Hvordan *sumangalipūjā* utføres, er ikke endret fra Sri Lanka til Norge.



Slike lamper tilber kvinnene under *Sumangalipūjā* ved Bergen Hindu Sabha.

(Foto: Silje Frantzen, 2007)

Underhill beskriver en lignende tilbedelse av Lakṣmī der kvinner tilber gudinnen i form av lamper. Legenden forteller at en ung jente fant en ring som kongen hadde mistet. Som belønning fikk hun ønske at alle byens hus, unntatt sitt eget, skulle mørklegges. Hun og

familien tente så husets lamper. Den natten lette gudinnen Lakṣmī etter ly, og hun fikk øye på huset med de tente lampene og overstrømmet det med gaver. Derfor samler kvinner i dag husets lamper, og tilber dem i Lakṣmīs navn. Ritualet kalles ”The Little Dīpāvalī” (Underhill 1991: 107-108).⁴⁴

6. 5 Mat som del av feiring og vegetarianisme

Mat

En stor del av feiringen av religiøse fester og festivaler består av å lage og spise god mat. Maten ofres gjerne først til gudene, så spiser festdeltakerne maten etter at gudene har fått sitt. I følge Fuller (2004: 74) er mat den vanligste typen av *prasāda* (nåde) og et vanlig innslag i den folkelige hinduismens tilbedelsesritualer. Mat ofres til gudene under tilbedelsen, og spises siden av *brahmin*-prestene og de fremmøtte. Under en *pūjā*-seremoni overføres ulike substanser, som mat, til gudene. Maten blir symbolsk spist av gudene, og omgjøres til *prasāda*, som inneholder guddommelig kraft og nåde. *Prasāda* er symbol på gudenes nåde og kraft. Når dette spises, internaliseres kraft og nåde i den troendes kropp (*ibid.*). Siden maten i denne sammenhengen har et religiøst aspekt og det som oftest er kvinnene som lager maten, kan det sies at en del av kvinnens religiøse plikter er å lage mat. Som Sered (1992: 9) skriver, er mat en av få ressurser som kontrolleres av kvinner, og kvinner kan manipulere mat for religiøse formål.

Det er først og fremst kvinner som tilbereder mat til religiøse formål. Man kan da si, som Weiner (se side 26), at kvinner dominerer enkelte kulturelle aktiviteter der de har makt og kontroll. Dette kommer også til uttrykk hos Sered (1992: 4). De tradisjonelle jødiske kvinnene i Midtøsten mener at kvinner og menn har ulike religiøse interesser fordi de har ulike livsstiler og prioriteringer, og innenfor det kvinnelige domenet har kvinnene makt og er autonome. Selv om kvinner lever i en mannsdominert kultur, kan de være religiøse eksperter.

Vegetarianisme

Informantene forteller at det enkelte dager er viktig å lage mat bestående kun av vegetariske ingredienser. Dette gjelder særlig på fredager og under festivaler og helligdager når tempelbesøk er inkludert. Renhetsforeskrifter er viktig i hinduismen, og årsaken til at hinduer kun spiser vegetarkost på helligdager er at kjøtt assosieres med urenhet og lav status (Fuller 2004: 88), og hinduer besøker ikke templer i uren tilstand. I følge Kavita er *brahmin*-prester

⁴⁴ *Dīpāvalī* eller *dīvālī* er en lysfest som feirer det godes seier over det onde, og den markerer at Rāma og Sītā vender tilbake til Ayodhya etter fjorten års eksil (Jacobsen 2003: 210).

og de som er ”skikkelige hinduer”, som hun kaller det, alltid vegetarianere. *Brahmin*-prester gjør *pūjā*er hver dag og oppholder seg mye i tempelet. Derfor må de holde seg unna det som er urent og være svært nøye med renhetsforeskrifter.

Det serveres alltid vegetarmat i religiøse sammenhenger, spesielt på tirsdager, fredager og under festivaler. Disse dagene er spesielle for hinduer og derfor spises ikke kjøtt. Årsaken til mye av vegetarianismen blant hinduer er at man ikke skal drepe levende vesener. Som Jacobsen skriver, er dyr på mange måter som mennesker. Hinduer mener at alle levende vesener har et selv, *ātman*, og det gir mennesker dårlig *karma* å drepe levende vesener (Jacobsen 1999: 113-114). Dårlig *karma* fører til dårlige gjenfødsler. Vesener lever ut effektene av dårlige handlinger i ”dårlige gjenfødsler”, mens vesener i ”gode gjenfødsler” nyter resultater av gode handlinger (*ibid.*: 113). Et menneskes tilstand bestemmes av vedkommendes handlinger i dette eller tidligere liv (Fuller 2004: 17).

Tamiler spiser mer kjøtt i Norge enn det de gjør på Sri Lanka, der de vanligvis foretrekker vegetarisk kost, i følge Uma. Det er noe vanligere i dag enn tidligere at hinduer spiser kjøtt, fordi folk er mer opplyst om hva som er viktig i et kosthold, og man vet at man ikke får i seg nødvendige proteiner bare ved å spise vegetarisk kost. Men som hindu føler Uma allikevel at det er galt å spise dyr. Selv om hun vet at kjøtt smaker godt, fører skyldfølelsen til at smaken kjennes rar.

På fredager lager og spiser Usha kun veganmat. Det vil si at hun ikke bruker animalske produkter i maten. Hun forteller en historie fra arbeidsplassen sin, der de lager vafler hver fredag. Hun spiser ikke vafler siden de inneholder egg, men to mannlige kollegaer fra Sri Lanka som er hinduer bryr seg ikke og spiser vaflene. Hun ler litt når hun forteller det. Historien viser at i enkelte tilfeller er kvinner mer opptatt av å følge religiøse skikker enn det menn er, og som nevnt over, er det kvinnene som ofte er ”religionens vokter”.

De fleste informantene spiser vegetarmat kun på spesielle dager som fredager og helligdager, men Meenachi er vegetarianer på heltid. Under oppveksten på Sri Lanka bodde hun i et område med mange templer, og da følte det ikke riktig å spise kjøtt og fisk. Hun hadde mye omgang med folk fra *brahmin*-klassen (hun er ikke *brahmin* selv) og følte at det var galt å spise animalsk kost. Hun har prøvd å spise kjøtt og fisk etter at hun kom til Norge, men hun avskydde det. Som vegetarianer føler hun seg mye renere, og hun kan komme til tempelet når hun har lyst uten å planlegge hva hun skal spise.

Siden, som sagt over, det tradisjonelt har vært hindukvinnens oppgave å lage mat, kan det derfor også sies at kvinnene har en del av ansvaret for at maten familien spiser før tempelbesøk er rituelt ren og at familien derfor kommer ”ren” til tempelet. Når det gjelder

mat, menstruasjon og fødsel, har kvinner altså mye av ansvaret for at hinduismens renhetsforeskrifter holdes.

I hinduismen er kuen et hellig dyr og hinduer spiser derfor ikke oksekjøtt. Den respekten kyr nyter i dag er så grunnleggende i hinduismen at det sjeldent stilles spørsmål ved det eller forklares. Lovbøkene legger vekt på kuens hellighet, og i *Manus Lovbok* står det at å være i nærheten av en ku er som å være nær en *brahmin*, og å fornærme en ku er som å fornærme sin *guru*, en *brahmin* eller sine foreldre (Leslie 1989: 60). Kyr ble regnet som så hellige at enkelte *dharmaśāstraer* anså det som større synd å drepe en ku enn å drepe *daliter* eller menn tilhørende lavkaster (Klostermaier 1994: 176).

Selv om hinduer oppfatter kuen som hellig, spiser Uma oksekjøtt i Norge. Hun spiser alle andre kjøttyper her, så da må hun også kunne spise oksekjøtt, mener hun. Allikevel føles det galt. Selv om hun ikke tror at gudene vil straffe henne, føler hun seg som en dårlig hindu når hun spiser kjøtt generelt.

6. 6 Tamilers feiring av norske og kristne tradisjoner

Informantene har tatt til seg enkelte tradisjoner som ikke opprinnelig har vært del av deres kultur, noe som viser at synkretisme har funnet sted hos tamilene. Som nevnt i underkapittel 2. 1 betyr synkretisme inautentisitet eller besmittelse av en ”ren” tradisjon, og ordet har blitt tillagt en negativ betydning. Nå er det derimot vanligere å betrakte fenomenet som en naturlig og positiv prosess (Stewart og Shaw 1994: 1). Informantene feirer jul som minner mye om norsk julefeiring, og påvirkningen har kommet fra Norge. De feirer med gaver og juletrær, og i Ushas familie spiser de tradisjonell norsk julemat som pinnekjøtt. Jul feires hovedsakelig for barnas skyld. Det blir dumt å komme tilbake på skolen etter juleferien og ikke kunne delta i samtaler om julegaver. Tamilene assimilerer derfor en norsk tradisjon for at barna ikke skal føle seg annerledes og utenfor. Det er bare selve feiringen hinduene tar til seg – det kristne budskapet legges ikke vekt på. Mange av hinduene besøker tempelet i julen, samtidig som de har juletre og feirer med gaver og god mat. Det at det er for barns skyld migranter assimilerer fremmede skikker, så vi også i Yalçin-Heckmanns artikkel, der en tyrkisk migrant i Tyskland kjøpte fyrverkeri til sine barn selv om han ikke likte det (se side 19). Jeg oppfatter derimot ikke mine informanter som negativt innstilt til julefeiringen og at det er noe de føler seg tvunget til å gjøre. De opplever julen som et hyggelig innslag i en ellers mørk og kald årstid.

Et annet synkretisk trekk ved tamilenes markeringer er måten de feirer bursdager på. Bursdagsfeiring har vært vanlig å feire blant tamiler på Sri Lanka med tempelbesøk. Det er

vanlig å donere penger til tempelet slik at det kan lages mat til andre besøkende, og det ofres flere blomster og mer mat enn vanlig. Å holde selskap hjemme og spise kake er egentlig ingen hinduisk skikk. I følge Uma ble Sri Lankas folk påvirket av britiske kolonialister til å feire bursdager på deres måte, og dette har de tatt med seg til Norge. Dette tyder på at den type bursdagsfeiring som tamilene praktiserer i Norge, hovedsakelig er påvirket av britisk skikk og at påvirkningen fant sted på Sri Lanka. Man trenger altså ikke å flytte fra et land for at synkretisme skal inntreffe.

Andre ting som kan tyde på at synkretisme har funnet sted hos tamilene før de forlot hjemlandet, er bruk av termer som hører hjemme i andre religioner. Dette har skjedd flere ganger under informantsamtalene. Sita, for eksempel, forklarer hva hinduismen er for henne ved å bruke termene *nirvāṇa* og de ti bud, som hører hjemme i henholdsvis buddhismen og kristendommen. Sri Lanka er et land som særpreges av tilstedeværelsen av fire av verdens store religioner.⁴⁵ Bruken av den buddhistiske termen kan derfor tyde på at en liten sammensmelting av tradisjonene fant sted før Sita forlot Sri Lanka. Det kristne begrepet kan stamme fra både Norge og Sri Lanka. En annen årsak til at Sita bruker den buddhistiske termen kan være at religioner som buddhismen og hinduismen gjensidig har påvirket hverandre. Buddhismen oppstod som en protest mot den *brahminske* kjernetradisjonen, og derfor kan ingen av de opprinnelig indiske religionene forstås som isolerte størrelser. De ”... må tolkes i lys av hverandre og som uttrykk for et geografisk områdes religionshistoriske utvikling” (Jacobsen 2000: 9).

⁴⁵ Buddhismen dominerer med 69,3 % av landets befolkning, videre er hinduismen representert med 15,5 %, kristendommen er representert med 7,1 % og islam er representert med 7,5 % (Embassy of Sri Lanka in Norway 2006).

Avslutning

Hovedtema for oppgaven har vært hvordan tamilske hindukvinner utfører sin religion i norsk diaspora, og hvilke endringer som har inntruffet etter migrasjon til Norge. Jeg har diskutert mitt materiale i en større kontekst med å trekke inn forskjellige teoretiske perspektiver som ”taus gruppe”, dikotomiene privat/offentlig sfære og natur/kultur, makt og motstand, kritikken av vestlig feminisme og synkretisme. Av hinduismens normative idealer har jeg funnet *pativratyā*-ideologien og de ideelle kvinneskikkelsene interessante. Det har også vært fruktbart å trekke inn forskningslitteratur fra India og Sri Lanka for å gi bakgrunn for å forstå tamilske kvinners religiøse praksis i Norge og hvordan diasporasituasjonen har ført til endringer.

Oppgaven er først og fremst en studie av en gruppe som befinner seg i diaspora, og i underkapittel 2. 1 nevner jeg tre diasporatyper hentet fra Vertovec. Det synes som om informantene hovedsakelig identifiserer seg med diaspora som sosial form, men elementer fra de to andre kategoriene, diaspora som bevissthetstype og diaspora som kulturell produksjon, er også tydelige. Det kan trekkes en parallell mellom jødernes og tamilenes eksilsituasjon, der begge folkegruppene har blitt spredd til mange forskjellige land som følge av forfølgelse og krig. Om tamilene, som jødene, opplever å være i diaspora som fremmed- og offergjørende er uvisst, men flere av informantene var preget av sorg da de snakket om hjemlandet og det var tydelig at de savnet Sri Lanka. De var triste over å ikke kunne reise hjem så ofte, og det er mulig at de har en drøm om å vende tilbake når borgerkrigen tar slutt. Det synes som at tamilene i norsk diaspora holder sammen, noe som samsvarer med det Vertovec karakteriserer som sosiale forhold som holdes sammen gjennom bånd til historie og geografi. I tråd med Vertovec har informantene skapt nye organisasjoner, i form av religiøse organisasjoner, og de opprettholder bånd til hjemlandet, i form av besøk. Den andre typen diaspora, diaspora som bevissthetstype, stemmer delvis overens med informantenes opplevelse av diasporasituasjonen. Å være i diaspora oppleves som positivt i den forstand at man identifiseres med kulturelle krefter, som for eksempel religion. Jeg oppfattet informantene som stolte over å være hinduer, og de uttrykte stolthet over for eksempel å bruke det tradisjonelle plagget *sari*. De negative sidene ved diaspora som bevissthetstype, diskriminering og utestengelse, nevnes ikke av informantene. Diaspora som kulturell produksjon kan sies å være til stede hos informantene. Her er synkretisme et særtrekk, og over har jeg vist at tamilenes religiøse praksis i Norge har utviklet en del synkretiske trekk.

Innledningsvis spurte jeg om tamilske hindukvinnens religiøse liv i Norge stemmer overens med den stereotype oppfatningen at innvandrerkvinnens liv er sentrert i hjemmet, at mennene undertrykker dem og at livene deres er rettet mot familiens velferd. Hinduismen er en androsentrisk religion, noe som tydelig kommer frem i de hinduiske tekstene og de sekundære kildene jeg har benyttet meg av. Allikevel er det ikke slik at hindukvinnens liv nødvendigvis styres av mennene. Analysen indikerer at hindukvinnene i Norge lever sine religiøse liv slik de selv ønsker, og det synes som om de styrer mye selv. Kvinner som lever i en androsentrisk kultur kan godt bestemme over enkelte sider ved sine liv slik Weiner har vist, og de kan ha makt gjennom motstand i tråd med Abu-Lughods artikkel. I hindukvinnens tilfelle synes religionsutøvelsen å være en side som de kontrollerer og styrer. Jeg oppfatter at hindukvinnene utfører sine ritualer som de selv ønsker, og som nevnt, kan de også velge å ikke gjennomføre ritualer, slik som menstruasjonsmarkeringen.

Jeg spurte informantene om hindukvinner har overgangsritualer på lik linje med menn og hvordan disse feires i Norge og på Sri Lanka. Det overgangsritualet som informantene nevner aller først er når en jentes første menstruasjon markeres. I underkapittel 5. 1 har jeg diskutert hvordan dette ble gjort for informantene og hva som er forskjellig fra Sri Lanka til Norge. Det har blitt vanlig blant tamilhinduene i Norge at jentene får velge selv om de vil ha en markering. I Norge er dessuten menstruasjonsmarkeringen blitt mer sentrert om det sosiale enn det religiøse.

Det neste overgangsritualet informantene legger vekt på er ekteskapsinngåelse. I underkapittel 5. 2 har det blitt beskrevet hvilke bryllupsskikker som er vanlig for tamilhinduer. Noe informantene spesielt legger vekt på i forbindelse med ekteskap er bruk av *tāli*-smykket, som er selve symbolet på ektepakten og som viser at kvinnen er gift.

Andre store overgangsritualer nevner ikke informantene, men en del ritualer gjøres for barn. I underkapittel 5. 1 nevnes forskjellige navngivningspraksiser, ritualisering av når barnet får sine første tenner, når barnet blir tatt med til tempelet og får fast føde for første gang og *thudakku kallivu*-ritualet der barnets hår, som regnes som urent, barberes bort 31 dager etter fødselen. Informantene sier ikke noe om at disse ritualene blir gjort forskjellig for gutter og jenter.

I følge informantene blir det gjort få ritualer for en gravid tamilsk kvinne. I underkapittel 5. 2 har jeg beskrevet ritualet *vallaikapu*, som blir gjort blant enkelte hinduer for en vordende mor. Meningen er at kvinnen skal se frem til å bli mor og at hun ikke skal grue seg til fødselen. *Vallaikapu* viser som nevnt at en del ritualer som blir gjort for hindukvinner er rettet mot velferd i dette livet. Ellers tilpasser gravide og fødende kvinner seg en del av de

restriksjonene som gjelder under menstruasjonen. En kvinne som nettopp har født barn eller menstruerer, skal for eksempel ikke besøke tempelet før hun har blitt rituelt renset.

Hvordan tamilske hindukvinner i Norge markerer hinduiske festivaler, helligdager, bursdager og kristen jul, har blitt presentert i kapittel 6. *Sumangalipūjā* er et ritual som bare gjøres av kvinner. Under ritualet påkalles Lakṣmī for å be om rikdom, et godt liv og en god ektemann. Faste er også en religiøs handling som kvinnene gjør for ektemanns og barns vel, og fasten *Gowri Kapu* er et eksempel på dette. *Navarātri* skal i følge informantene være spesiell for kvinner. Under denne festivalen ber kvinnene til gudinnene om styrke, økonomisk fremgang og kunnskap til familien. Flere av kvinnenenes rituelle handlinger er altså rettet mot familien og ikke dem selv.

Det finnes flere synkretiske trekk i tamilenes liv, som vist i underkapittel 6. 6. De fleste informantene feirer jul på en mer eller mindre norsk måte der norsk julemat og julegaver inngår. Noen besøker også tempelet. Det synes å være vanlig at mennesker i vestlig diaspora feirer jul, som Baumann har vist blant sikhene i England (Baumann 1992: 102). Bursdagsfeiring er noe informantene er kjent med, men bursdagsbesøk og kakespising er ingen tradisjonell hinduisk skikk. Det ble vanlig først under britenes herredømme. Opprinnelig feiret hinduer bursdager med tempelbesøk. Bursdagsfeiringen slik den gjøres av tamilene i dag er et eksempel på synkretisme som kan ha oppstått på Sri Lanka.

Som vist i underkapittel 6. 5 er matlaging en viktig religiøs oppgave kvinner har. Mat er noe som inngår i feiring av festivaler og helligdager, både som mat for festdeltakerne og som offer til gudene, *prasāda*. Man kan derfor si at siden mat er en viktig del av festivalfeiringen, og matlaging som oftest er kvinnenenes oppgave, har kvinner en viktig oppgave under de fleste festivaler. Det er vanlig at det er vegetarmat som spises under de store feiringene. Da kan hinduene komme til tempelet i rituelt ren tilstand. Jeg vil derfor også si at hindukvinner har i oppgave å sørge for at familien kommer rituelt ren til tempelet.

I hinduismen er det formulert ideelle måter hindukvinner skal leve ut sin *strīdharma*, som i *pativratyā*-ideologien, og det finnes flere eksempler på rollemodeller for kvinner, som enkelte mytologiske skikkelser. Jeg har spurt hvordan mine informanter forholder seg til disse idealene og om idealene har noen betydning for dem. I underkapittel 4. 3 har jeg vist at slett ikke alle av informantene legger vekt på de idealene som enkelte forfattere mener har stor betydning for hindukvinner. Noen av de ideelle rettesnorene som hinduismen gir kvinner, synes riktignok å ha en viss betydning for mine informanter. Flere mener at det er viktig at en kvinne er gift, og at de utfører ritualer for mannens vel. Som de sier, er enker og ugifte kvinner ulykkelige personer.

I denne oppgaven har jeg vist at et knippe tamilske hindukvinner i Norge, henholdsvis i Bergen og Oslo, har et rikholdig religiøst liv. Selv om disse hinduene har flyttet til et vestlig land som ikke er tilpasset deres religion, kan de allikevel som oftest praktisere sin religion på en tilfredsstillende måte. Enkelte aspekter blir vanskelige å gjennomføre i Norge, slik som faste, isolasjonstid under den første menstruasjonen og feiring av festivaler nøyaktig slik man gjør det på Sri Lanka og i India, og en del endringer og tilpasninger inntreffer. Men det virker ikke som om dette byr på større problemer. Hinduene synes å forstå endringer og tilpasninger som naturlige følger av at de har flyttet til en annen kultur. Enkelte skikker synes også å ha gjennomgått endringer på Sri Lanka og i India og jeg har forsøkt å vise at østlige tradisjoner ikke kan fremstilles som mer statiske enn vestlige. Alle kulturer, uavhengig av hvor i verden de har sitt arnested, gjennomgår endringer ettersom tiden går. I denne oppgaven har jeg lagt vekt på de endringene som har funnet sted i Norge. Å kartlegge de endringene som har skjedd på Sri Lanka og i India ligger utenfor oppgavens ramme.

En endring som har funnet sted, er at religiøse ritualer og festivaler har fått større sosial betydning enn det de hadde på Sri Lanka. I enkelte tilfeller har det blitt viktigere å samle familie og venner enn å legge vekt på det religiøse innholdet. Eksempler på dette er markeringen av jenters første menstruasjon og feiringen av festivalen *taipongal*. Årsaken til at det sosiale har fått større betydning i diaspora enn på Sri Lanka, er at det oppleves som viktigere at tamiler holder sammen når de oppholder seg i en annen kultur. Etnisk tilhørighet får en mer fremtredende betydning i diaspora, hvor man blir mer bevisst sin etnisitet og opplever det som viktig å bevare denne og omgås andre med samme kulturelle bakgrunn.

En teoretisk modell som har blitt diskutert i oppgaven er modellen utformet av Rosaldo, der kvinner assosieres med den private sfæren, mens menn assosieres med den offentlige sfæren. Ideen bak modellen er at kvinner generelt assosieres med sine reproduktive evner og barnestell og -oppdragelse, mens menns liv assosieres med livet utenfor hjemmet. Den private sfæren regnes som underordnet den offentlige, det er i den offentlige sfæren de ”viktige” hendelsene foregår. Hindukvinnene i Norge kan ikke sies å være forvist til den private sfæren. Mange av informantene er velutdannede, noe som tydelig legges vekt på, og de fleste arbeider utenfor hjemmet i tillegg til at de tar seg av sine familier. De fleste av informantene er aktive, sosiale og samfunnsengasjerte kvinner. To av dem jeg har snakket med innehar også verv i tempelorganisasjonen i Bergen, noe som underbygger at kvinner kan ha innflytelse og formell autoritet i en androsentrisk religion. Dikotomien som plasserer de to kjønn utelukkende i to forskjellige sfærer synes derfor ikke å gjelde for tamilske hindukvinner i norsk diaspora. Det bør nevnes at dette kan ha endret seg etter at tamilene kom til Norge.

Informantene forteller at kvinner på Sri Lanka i mye mindre grad enn i Norge jobber utenfor hjemmet. En mulig forklaring er at det er lettere for tamilske kvinner å ha arbeid utenfor hjemmet i Norge siden dette er vanlig for norske kvinner, og mange er avhengige av to inntekter for å kunne klare seg. Å jobbe utenfor hjemmet er også viktig for integreringen i det norske samfunnet. Hvorvidt hindukvinnene er integrert inn i norsk kultur har ikke blitt diskutert i oppgaven.

Pativratyā-ideologien, essensen av *strīdharmā*, som vokste frem som del av patriarkatet og skal ha styrt hindukvinnens liv fra gammel tid til nå, må sies å ha en viss plass i mine informanternes tenkemåte. Flere av informantene sier at enker og ugifte kvinner ikke er lykkelige personer og at det derfor er viktig at kvinner er gift. Flertallet av informantene utfører ritualer som skal sikre at ektemannen lever lenge. Men enkelte aspekter ved *pativratyā*-ideologien som vi finner i hindutekster, som *satī*-praksisen og kvinnens plikt å gi ektemannens familie sønner, nevner informantene overhodet ikke. De forteller at både jenter og gutter er like velkomne. Som vist over, betrakter mange tamiler sine døtre som ressurser og mener at de bringer familien velstand, selv om det finnes unntak. Det at enker skal oppleve enkelte restriksjoner, som for eksempel å ikke få pynte seg, sier noen av informantene seg enige i, mens andre mener at dette ikke praktiseres, i hvert fall ikke i Norge. Flere informanter var triste fordi enker kan oppleve stigmatisering. Ikke én informant sier at jenter skal oppdras strengere eller på en annen måte enn gutter. De sier ikke at jenter skal læres opp til å tjene mannen, og de oppmuntrer ikke sine døtre til å nedverdige seg selv, lide i stillhet eller vente tålmodig. Kanskje ikke *pativratyā*-ideologien har stått så sterkt blant tamilhinduer på Sri Lanka? Ideologien kan også ha fått mindre betydning etter at tamilene kom til Norge fordi de tamilske hindukvinnene i Norge i mindre grad enn på Sri Lanka er sentrert i den private sfæren, der ideologien synes å ha hatt ankerfeste.

Hvorvidt mine informanter kan sies å tilhøre en ”taus gruppe” kan diskuteres. Det er vanskelig å avgjøre om de uttrykker seg innenfor den dominerende partens, det vil si menns, uttrykksmåte. De uttrykker seg i intervjusituasjonen, men jeg har ikke observert disse kvinnene sammen med menn. Det er derfor en mulighet at kvinnene blir ”tause” når ektemennene er i nærheten. Det kan også tenkes at informantene ikke forteller det de tror jeg vil oppfatte som kvinneundertrykkende. Jeg har opplevd at en hindumann var svært nøye med å fortelle at kvinner ikke undertrykkes i hinduismen selv om dette ikke ble spurt om.⁴⁶ Enten mente han at slik er det, eller så ville han pynte på religionen som han trodde kunne inneholde

⁴⁶ Denne personen er ikke listet opp som informant da jeg møtte han i en helt annen sammenheng lenge før denne oppgaven ble påbegynt.

elementer som kan oppfattes som kvinneundertrykkende. Det bør understrekes at det nordmenn vil oppleve som kvinneundertrykkende, ikke nødvendigvis oppleves slik for hinduer. Fra et emisk ståsted blir ikke hindukvinnene undertrykket – mine informanter har i stor grad internalisert de forskjellige hinduideologiene omhandlende kvinner – mens fra et etisk ståsted kan det oppfattes motsatt. Hovedmaterialet i oppgaven er informantutsagn og i intervjuene sier at de ikke undertrykkes. For å skaffe mer informasjon om dette, kan observasjon være en passende tilnærming. Her vil jeg også trekke inn at menn ikke alltid aksepterer at hindukvinner er passive og tause. Dette kom til uttrykk i de nevnte eksemplene der Miras fetter hjalp henne med å trosse regelen at hun ikke skulle drikke vann under menstruasjonsmarkeringen, og at enkelte menn ikke liker *tāli*-seremonien fordi de oppfatter den som at kvinnen er mannens eiendel.

Opgaven har vist at selv om hinduismen har sterke androsentriske trekk og setter klare rammebetingelser for kvinners religionsutøvelse, er det en myte at tamilske hindukvinner er fullstendig undertrykket, passive og tause både på Sri Lanka og i diaspora i Norge. Selv om kulturer og religioner kan være mannssentrerte, har kvinner likevel rom for handling, strategier og metoder for å oppnå egne mål. For eksempel er de norske tamilske hindukvinnenes utdanningsnivå høyt, og de fleste er i arbeid, begge deler faktorer som støtter kvinnene i deres motstand mot kulturelle og religiøse normer som de finner gammeldags eller krenkende. Tamilkvinnenes integrering i det norske samfunnet har krevd stor tilpassning, og i denne prosessen har det vært nødvendig for kvinnene både å reflektere over den kulturelle bagasje de har fått med seg fra Sri Lanka og over hvilke norske kulturelementer de har ønsket å tilpasse seg og eventuelt assimilere. Når kulturer møtes finnes et stort potensial for endring, og tamilkvinnene i Norge har vist seg å være reformvillige. Informantene som denne oppgaven er basert på har valgt tilpassning, assimilasjon og synkretisme i møtet med majoritetskulturen, heller enn tradisjonalisme, anti-synkretisme og religiøs fundamentalisme. Det norske samfunnet tilbyr en rekke muligheter for kvinner når det gjelder utdanning og yrke, selv om etnisitets- og kjønnsdiskriminering i Norge også kan oppleves som hindre for sosial og økonomisk mobilitet. Min studie viser at tamilske kvinner i Norge på en kreativ og intelligent måte har valgt både å bevare grunnleggende trekk i sin tamilske identitet, samtidig som de har valgt elementer fra majoritetskulturen, blant annet utdanning og arbeid utenfor hjemmet, for å skape et godt liv for seg og sine familier i Norge. I tilpassningsstrategien de har valgt skiller kvinnene mellom privat og offentlig sfære. Den tamilske etniske, språklige og religiøse identiteten spilles ut i hjemmet, hos familie og venner fra Sri Lanka og i egne hindutempler, mens de på den offentlige norske arena i stor grad kler seg og oppfører seg som

etniske nordmenn. Her snakker de også norsk. Tamilkvinnene jeg har intervjuet sjonglerer med kulturelle koder fra to kulturer som de velger å spille ut på ulike arenaer, og slik beholder de både sin tamilske identitet og sin nye norsktamilske. Det at kvinnene lykkes relativt godt både som tamiler og som nordmenn tyder på at også familie og ektemenn støtter opp om strategien de har valgt.

Ordliste

De fleste ordene i listen under er hentet fra Jacobsen (2003). Ord som er hentet andre steder fra er merket med forfatter. Ordene er hovedsakelig sanskrit, men ord markert med (t) er tamil og ord markert med (h) er hindi. De tamilske ordene er skrevet slik mine informanter skrev dem.

anugamana ("going after"), "gå etter" (Leslie 1991: 177)

anumaraṇa ("dying after"), "dø etter" (*ibid.*)

arathi, ritual gjort for gravide for å fjerne det onde øyet (Dhruvarajan 1998: 88).

artha, politisk makt og økonomisk rikdom, et av livsmålene

āśrama, livsstadium; senter for meditasjon og yoga

ātman, selvet, det uforanderlige prinsipp

avatāra, gudenedstigning

Bhagavadgita, samtale mellom Kṛṣṇa og Arjuna som utgjør kapitlene 23-40 av bok 6 av

Mahābhārata, men har også status som selvstendig tekst

bhajan (h), sanger hvor hovedpoengene blir gjentatt i et refreng

brāhmaṇa (*brahmin*), øverste klassen i klassesystemet

dalit (h), "undertrykket", betegnelse på grupper som har lavere samfunnsposisjon enn *śūdraer*

dharma, "plikt", "lov", "det rette", "rettferdighet", "støtte", "fast"; det som støtter og

opprettholder, den evige orden

garbhagrha, "skjødrommet", tempelets aller helligste

Gowri kapu (t), faste som varer i 21 dager

guru, lærer, religiøs leder

jāti, kaste, gruppe man gifter seg innad, innordnet i varṇa-systemet

kalā, 64 "kunster" som innebar sang, instrumentalmusikk og dans (Tuxen 1944: 18)

kāma, seksuelt begjær, sanseglede, et av livsmålene

kanyāprada, benevnelse på den personen som hadde plikt til å gifte bort en jente

(Tuxen 1944: 23)

karma, handling og resultat av handlinger

kṣatriya, krigerklassen i klassesystemet

kunkumam (t), rød prikk som gifte hindukvinner har i pannen

Mahābhārata, et av hinduismens to episke verk

mantra, hellige lyder som resiteres, brukt i ritualer, meditasjon og yoga

mokṣa, frelse fra gjenfødelse

mupathonru (t), ”31”, ritual der barnet legges i vugge, får hodet barbert og får navn på den 31. dagen

navarātri (”ni netter”), festival som feires den første halvdel av måneden *āśvina* (september-oktober), markerer slutten på monsunen og feirer Durgās seier over bøffeldemonen

niṣkāmyakarma, hindukvinneres ritualer som ikke er rettet mot egen vinning (McGee 1991: 84)
paṇḍita, lærd

poddu (t), prikk som ugifte kvinner har i pannen til pynt, kan være i forskjellige farger

poo punitha niradu vila (t), ritual som symboliserer at en jente har trådt inn i de voksnes verden, menstruasjonsmarkering

prakṛti, det materielle prinsipp

prasāda, nåde; mat ofret til gudene og restene etter slik mat

pūjā, tilbedelsesritual

pumsavaṇa, ritual med det mål å skaffe mannlige avkom (Leslie 1991: 92)

puruṣa, selvet eller det uforanderlige prinsipp, kan også være betegnelsen på urmennesket

sahagamana (”going with”), ”gå med” (Leslie 1991: 177)

śakti, kraft, kvinnelig skaperprinsipp

saṃnyāsa, asketstadiet i *āśrama*-systemet

saṃnyāsin, asket

satī, ”trofast”, kvinne som frivillig dør med sin avdøde mann

śruti, ”det som er hørt”, åpenbarte tekster, *Veda*

strīdharmā, plikter og rettigheter knyttet til kvinners (*strī*) liv

śūdra, tjenerklassen i *varṇa*-systemet

sumangalipūjā, (t) ritual for kvinner der tilbedelse av Lakṣmī i form av en lampe er sentral.

sumangali (t), ”hun som er lykkebringende” (Reynolds 1980: 38)

tāli (t), et smykke bruden får fra brudgommen under bryllupsritualet

thudakku kallivu (t), ritual gjort 31 dager etter fødselen, *brahmin*-prest tilfører ny energi i det hjemmet der fødselen har funnet sted, *kallivu* betyr å ”fjerne urenheter”

taipongal eller *pongāl* (t), festival der solen takkes for sin livgivende kraft

upanayana, guttenes innvielsesritual

vaiśya, handels-og håndverk og bondeklassen i *varṇa*-systemet

vallaikapu (t), seremoni gjort for gravide kvinner i graviditetens 7. måned. Meningen er å hjelpe den gravide til å se frem til å bli mor

varṇa, klasse

Veda, åpenbarte tekster bestående av *R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* og *Atharvaveda*,
Brāhmaṇa-tekster, *Āraṇyaka*-tekster og *Upanishader*

vijayadashami, dagen etter *Navarātri*, i følge informantene er dagen til ære for

Sarasvatī, kunnskapens og lærdommens gudinne. Vanlig at barn lærer å skrive denne dagen. Kan også være betegnelse på festivalen *Rām Līlā* (Fuller 2004: 109)

vrata, botsøvelse

yoga, disiplinert måte å oppnå et mål på, teknikk for å kontrollere sinnet og kroppen, navn på et filosofisk system, målet for yogapraksis

Litteraturliste

Sekundærkilder

Abu-Lughod, Lila (1990): "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women". *American Ethnologist*. American Anthropological Association 17 (1) ss. 41-55.

Auboyer, Jeannine (1968): *Dagligt liv i det gamle Indien* (dansk utgave ved Niels Steensgaard). København: P. Haase & Søn.

Baumann, Gerd (1992): "Ritual Implicates 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society". I: Coppet, Daniel de (red.) (1992): *Understanding Rituals*. London: Routledge.

Cormack, Margaret (1974): *The Hindu Woman*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Dhruvarajan, Vanaja (1998): *Hindu Women and the Power of Ideology*. Oslo: UNIPUB.

Eck, Diana L. (1983): *Banaras: City of Light*. Princeton, N. J: Princeton University Press.

Ecker, Marianne (1999): "Eksilets smerte: om Sri Lanka-tamilske kvinner i Norge". Universitetet i Oslo: Hovedfagsoppgave i sosialantropologi.

Egden, Sissel (2000): " 'Tirsdager er for Mariamma': om utforming og betydning av kvinnelighet blant brahminer i Bangalore". Universitetet i Oslo: Hovedfagsoppgave i sosialantropologi.

Engebrigtsen, Ada, Anders Bakken og Øivind Fuglerud (2004): "Somalisk og tamilske ungdom". I Fuglerud, Øivind (red.) (2004): *Andre bilder av "de andre": transnasjonale liv i Norge*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Fibiger, Marianne C. Qvortrup (1998): *Hindukvinder: kvinders selvforståelse og rolle som traditionsformidlere i Punjab, Kenya og England*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Fuglerud, Øivind (1996): *Between Nation and State: Aspects of Tamil Refugee-migration from Sri Lanka to Norway*. University of Oslo: Institute and Museum of Anthropology.

Fuller, C. J (2004): *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India* (Revised and Expanded Edition). Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Geller, Pamela L. og Miranda K. Stockett (2006): "Introduction: Feminist Anthropology: Perspectives on Our Past, Present and Future". I: Geller, Pamela L. og Miranda K. Stockett (2006): *Feminist Anthropology: Past, Present and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (2001): *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Glomseth, Cecilie (2005): "Å be om et barn: barnløshet i hindukvinneres religiøse liv". Universitetet i Oslo: Hovedfagsoppgave i religionshistorie.

Gombrich, Richard og Gananath Obeyesekere (1988): *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Gupta, Ram (2006): *Being a Hindu in Oslo: Youth, Change and Continuity*. Oslo: Novus Press.

Hendon, Julia A. (2006): "Feminist Perspectives and the Teaching of Archaeology: Implications from the Inadvertent Ethnography of the Classroom". I: Geller, Pamela L. og Miranda K. Stockett (2006): *Feminist Anthropology: Past, Present and Future*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jacobsen, Knut A. (1997): "Hinduismen i diaspora: religiøs endring og norsk kontekst". I *Kirke & Kultur* 102 (4/5) ss. 441-452. Gyldendal Norsk Forlag.

Jacobsen, Knut A. og Notto R. Thelle (1999): *Hinduismen og buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget AS.

Jacobsen, Knut A. (2000): *Buddhismen*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Jacobsen, Knut A. (red.) (2001): *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

Jacobsen, Knut A. (2003): *Hinduismen*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Jacobsen, Knut A. (2004): "Establishing Ritual Space in the Hindu Diaspora in Norway". I: Jacobsen, Knut A. og P. Pratap Kumar (2004): *South Asians in the Diaspora: Histories and Religious Traditions*. Leiden: Brill.

Jacobson, Doranne (1995a): "Golden Handprints and Red-Painted Feet: Hindu Childbirth Rituals in Central India". I: Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India: Two Perspectives*. New Delhi: Manohar.

Jacobson, Doranne (1995b): "Introduction". I: Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India: Two Perspectives*. New Delhi: Manohar.

Jacobson, Doranne (1995c): "The Women of North and Central India: Goddesses and Wives". I: Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India: Two Perspectives*. New Delhi: Manohar.

Jacobson, Doranne (1995c): "Women and Jewelry in Rural India". I: Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India: Two Perspectives*. New Delhi: Manohar.

Jaer, Øyvind (1995): *Karchana: Lifeworld-Ethnography of an Indian Village*. Oslo: Scandinavian University Press.

Keesing, Roger M. og Andrew J. Strathern (1998): *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Belmont CA: Wadsworth/Thomson Learning.

Klostermaier, Klaus K. (1994): *A Survey of Hinduism*. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

Leslie, Julia (1989): *The Perfect Wife: The Orthodox Hindu Woman According to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Delhi: Oxford University Press.

Leslie, Julia (1991): "Suttee or *Satī*: Victim or Victor?". I: Leslie, Julia (red.) (1991): *Roles and Rituals for Hindu Women*. London: Pinter Publishers.

McGee, Mary (1991): "Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women". I: Leslie, Julie (red.) (1991): *Roles and Rituals for Hindu Women*. London: Pinter Publishers.

Mitter, Sara S. (1991): *Dharma's Daughters: Contemporary Indian Women and Hindu Culture*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Mukherjee, Prabhati (1978): *Hindu Women: Normative Models*. Calcutta: Orient Longman Limited.

Narayan, Uma (1997): *Dislocating Cultures / Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York: Routledge.

Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.

Obeyesekere, Gananath (1963): "The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism". *Journal of Asian Studies* 22 (2) ss. 139-153.

Ortner, Sherry B. (2001): "Is Female to Male as Nature Is to Culture?". I: Juschka, Darlene M. (2001): *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. London: Continuum.

Reynolds, Holly Baker (1980): "The Auspicious Married Woman". I: Wadley, Susan S. (1980): *The Powers of Tamil Women*. Syracuse, N. Y.: Syracuse University.

Sered, Susan Starr (1992): *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York: Oxford University Press.

Skjønberg, Else (1982): *A Special Caste?: Tamil Women of Sri Lanka*. London: Zed Press.

Stewart, Charles og Rosalind Shaw (1994): *Syncretism / Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.

Stork, Hélène (1991): "Mothering Rituals in Tamilnadu: Some Magico-Religious Beliefs". I: Leslie, Julia (red.) (1991): *Roles and Rituals for Hindu Women*. London: Pinter Publishers.

Tambs-Lyche, Harald (1996): "India og Sør-Asia". I: Howell, Signe og Marit Melhuus (red.) (1996): *Fjern og nær: Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Tuxen, Poul (1944): *Kvinden i det gamle Indien: Et udkast*. København: København Universitet.

Underhill, M. M. (1991): *The Hindu Religious Year*. New Delhi-Madras: Asian Educational Services.

Vertovec, Steven (2000): *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. London: Routledge.

Wadley, Susan S. (1980): "The Paradoxical Powers of Tamil Women". I: Wadley, Susan S. (red.) (1980): *The Powers of Tamil Women*. Syracuse: Syracuse University.

Wadley, Susan S. (1995a): "Hindu Women's Family and Household Rites in a North Indian Village". I: Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India: Two Perspectives*. New Delhi: Manohar.

Wadley, Susan S. (1995b): "Women and the Hindu Tradition". I: Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India: Two Perspectives*. New Delhi: Manohar.

Yalçin-Heckmann, Lale (1994): "Are Fireworks Islamic?". I: Stewart, Charles og Rosalind Shaw (1994): *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.

Young, Katherine K. (1987): "Hinduism". I: Sharma, Arvind (red.) (1987): *Women in World Religions*. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

Oppslagsverk

Aschehoug og Gyldendals Lille Norske leksikon (1993). Oslo: Kunnskapsforlaget.

Kværne, Per og Kari Vogt (2002): *Religionsleksikon*. Oslo: J. W Cappelens Forlag a.s.

Internettkilder

Embassy of Sri Lanka in Norway (2006): *Sri Lanka*. Tilgjengelig på URL: <http://www.srilanka.no/srilanka2.html>. [Lesedato 30.10. 2006].

Statistisk sentralbyrå (2007a): *De 15 største innvandrergruppene i Norge. 1. januar 2007. Absolutte tall*. Tilgjengelig på URL: <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/fig-2007-05-24-01.gif>. [Lesedato 9.9.2007].

Statistisk sentralbyrå (2007b): *Tabell 1 Folkemengde 1. januar 2006 og 2007 og endringene i 2006, etter innvandringskategori og landbakgrunn. Absolutte tall*. Tilgjengelig på URL: <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2007-05-24-01.html>. [Lesedato 10.6.2007].

Sammendrag

Oppgaven omhandler Sri Lanka-tamilske hindukvinneres religionsutøvelse i norsk diaspora, og hvilke endringer som har inntruffet i religionsutøvelsen etter at de kom til Norge. Kvinnerens livsstadier, fra barndom til enkestadiet, og ritualer knyttet til disse, har blitt vektlagt. Det overgangsritualet som informantene vektlegger mest er markeringen av jenters første menstruasjon. Opprinnelig markerte ritualet at jenten var rede til å bli gift. I Norge er overgangen til gifteklar kvinne blitt en sosial tilstelning der festen og ikke ritualet er i fokus. Det er blitt vanlig at tamilske jenter i Norge ikke vil markere den første menstruasjonen, noe foreldrene som oftest aksepterer.

Bryllup er et annet overgangsritual som tamilkvinnene vektlegger, særlig overrekkelser av *tālien* (smykket som viser at kvinnen er gift). Det er uvanlig at hindukvinner i Norge bruker *tālien* daglig. De bruker den kun når de deltar på religiøse og kulturelle sammenkomster. Endringer som har funnet sted i ekteskapsritualet er spesielt knyttet til økonomi. For eksempel er antall blomsterkranser som benyttes færre i Norge enn på Sri Lanka fordi blomster er dyrere her.

Blant norsk-tamilene ritualiseres også enkelte hendelser i småbarns liv, som når barnet inntar den første faste føden, får sine første tenner og når urenheter fjernes ved barbering av hodehåret. Graviditet ritualiseres ikke på Sri Lanka, men et ritual gjøres av tamiler i India og Norge for å hjelpe den gravide til å se frem til fødselen. Enkestadiet ritualiseres ikke ifølge informantene, men enkelte enker i India og på Sri Lanka opplever stigmatisering ved at de må kle seg i hvitt, ikke får pynte seg og blir utnyttet fordi de oppfattes som syndere. Det hersker uenighet blant informantene hvorvidt hinduenker i Norge stigmatiseres på denne måten.

Oppgaven er hovedsakelig basert på intervjumateriale som er samlet inn i Bergen og Oslo. Jeg har intervjuet 13 tamilske hindukvinner fra Sri Lanka, én tamilsk mann, én indisk hindukvinne og to *brahmin*-prester. For å kontekstualisere eget materiale har jeg benyttet antropologiske studier fra India og Sri Lanka, og teoretiske perspektiver utviklet innenfor kvinne- og kjønnsforskning.

Endringer inntreffer når kulturer møtes. Informantene har valgt assimilasjon, tilpasning og synkretisme i møtet med norsk kultur. Hindukvinnene har bevart trekk ved sin tamilske identitet samtidig som elementer fra det norske samfunnet, som utdanning og arbeid utenfor hjemmet, har blitt integrert. Tamilkvinnene jeg har intervjuet sjonglerer med kulturelle koder fra to kulturer som de velger å spille ut på ulike arenaer, og slik beholder de både sin tamilske identitet og sin nye norsktamilske.